LIBRARY OF PRINCETON
JUL - 9 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistabiblica2410soci_0

LIBRARY OF THE
FEB 1 1965
THEOLOGICAL SEMINARY

REVISTA BIBLICA

Nº 105

JULIO - SETIEMBRE

1962

Año 24

REVISTA BIBLICA

Fundada por Mons. Dr. Juan Straubinger

En colaboración con la S. A. P. S. E.
(Sociedad Argentina de Profesores de Sagrada Escritura)

●

Director y Secretario de Redacción:

P. LUIS FERNANDO RIVERA, S.V.D.

Colegio Apostólico San Francisco Javier
Rafael Calzada, F.N.G.R. (Prov. Buenos Aires)

ADMINISTRACION: Mansilla 3865, Buenos Aires
(Suscripciones, reclamos, pagos adelantados, suspensiones, cambios, etc.)

Ejemplares perdidos a causa de cambio de domicilio no comunicado no serán restituidos.

Suscripciones que no se anulen antes de su vencimiento (fin de año) se consideran renovadas.

SUSCRIPCION ANUAL: ARGENTINA m$n. 160.—
OTROS PAISES: DOS DOLARES NORTEAMERICANOS (u$s 2.—)
(Cheques solamente a la orden de EDITORIAL GUADALUPE).

REPRESENTANTES DE LA REVISTA BIBLICA

COLOMBIA: Herder, Editorial y Librería. Calle 12, Nº 6 - 83/Of. 204 BOGOTA (Colombia).

CHILE: R. P. Rodolfo Simons SVD, Cas. 9191, SANTIAGO (Chile).

PERU: Ing. A. M. Montalván Garcés, Apartado 4357, Lima (Perú).

VENEZUELA: Sr. Federico Wulff, Torre Sur Piso 16, Oficina de Habilitaduría, CARACAS (Venezuela).

Los representantes arriba indicados están autorizados para cobrar el importe de la suscripción. Se ruega a los suscriptores quieran enviarles sus pagos SIN PREAVISO, AL COMIENZO DEL AÑO.

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual Nº 714.937 (Con las debidas licencias)

Contribuya al Apostolado del Evangelio suscribiéndose y buscando otros que se suscriban a esta Revista, única en su género en Sudamérica

EL PROBLEMA DEL DOLOR *

Contexto oriental del libro de Job

El libro de Job no es sólo un poema literario. Es ante todo una teodicea (pues contempla la actuación de Dios en el mundo) y una moral, ya que nos presenta una conducta humana frente a los problemas del dolor y del mal. Esto, empero, es una comprobación que permanece en la superficie. Es menester conocer las *soluciones* aportadas por el libro de Job. En este punto conviene tener en cuenta tres elementos de interpretación, para evitar el método descarrilado de quienes entresacan del libro frases aisladas para erigirlas en tesis. Tales elementos son: el *género literario* de todo el poema, que admite ciertos procedimientos o recursos que sólo tienen sentido en el conjunto; el *contexto oriental,* que nos da como la atmósfera general en que se mueven muchas ideas acogidas en Israel; pero una idea común en el área semítica u oriental puede —al ser aclimatada en el patrimonio religioso hebreo— estar bañada por otra atmósfera más inmediata, la fe yahvista. Vale decir, que hay que tener en cuenta el *contexto bíblico,* la fe de Israel expresada en la Ley, en los libros proféticos o en los Salmos . . . Y hay que ubicar a cada libro en su época, para conocer mejor su ambiente ideológico y religioso y su posición en la línea ascendente y progresiva de la revelación. El nivel teológico de Job no es aún el de los Evangelios. Hay en toda la Biblia un movimiento ascencional, según el cual un libro nuevo completa, y reemplaza en algunos puntos, a uno anterior. Esto no es, en última instancia, sino un aspecto de la "Heilsgeschichte" o historia soteriológica . . .

El libro de Job pertenece a un género literario llamado "Sabiduría". Podemos tal vez describirla como "el arte del éxito en la vida humana, privada o colectiva; está hecha a base de humanismo, de reflexión y de observaciones sobre el curso de las cosas y el comportamiento del hombre" (1). La tradición sapiencial es de largo abolengo en el mundo semítico, y se remonta hasta la época sumera (2), su "Sitz im Leben" creador fue tanto la vida privada, como el ambiente cortesano, en donde se formaban funcionarios hábiles y competentes (3). En Israel, es la época de Salomón la que se caracteriza por una promoción entusiasta de una clase culta de escribas, jueces, embajadores (4). "La sabiduría de Salomón sobrepasaba la sabiduría

(*) El presente escrito es una ampliación de una conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, bajo el título de *La "Weltanschauung" del Libro de Job en el contexto sapiencial del Oriente antiguo.*

(1) H. CAZELLES, *Bible, Sagesse, Science:* Recherches de Science Religieuse 48 (1960) 40-54, cf. p. 42 s.

(2) J. J. VAN DIJK, *La Sagesse suméro-accadienne* (Leiden 1953); S. N. KRAMER, *Sumerian Windom Literature:* a Preliminary Survey: Bulletin of the American Schools of Oriental Research 122 (1951) 28-31; J. J. VAN DIJK, *Note sur la sagesse suméro-accadienne:* Sumer 10 (1954) 139.

(3) H. CAZELLES, art. cit., p. 42; GUY P. COUTURIER, *Sagesse babylonienne et sagesse israélite:* Sciences Ecclésiastiques 14 (1962) 293-309 esp. p. 306 ss.

(4) R. DE VAUX, *Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon:* Revue Biblique 48 (1939) 394-405. La sabiduría es el ideal de Salomón: 1 Reyes 5: 9-14; 3: 9-12. 28; 10: 1-9; Sirac 47: 13-17. Véase además, R. B. Y. SCOTT, *Solomon and the Beginnings of Wisdom in Israel:* Vetus Testamentum, Suppl. III (Leiden 1955) 262-279.

de todos los hijos del Oriente y toda la sabiduría de Egipto" (1 Reyes 5:10). El ideal sapiencial conoce un impulso fecundante después del exilio (siglo VI). cuando se recopilan las obras clásicas de los Proverbios, Job, Qohélet (Eclesiastés), Sirac (Eclesiástico) y Sabiduría (siglos V a I)[5]. El ideal humano de la sabiduría comienza a ser visto bajo un ángulo más religioso. La sabiduría humana viene de Dios, que es el sabio por antonomasia. Hay una sabiduría trascendente, que está en acto desde la Creación, y que interviene en la providencia cotidiana, como lo notaremos en el problema de Job. La sabiduría es cósmica para el israelita, ha sido creada por Dios antes de los siglos, quien la ha asociado a su obra de la organización del mundo [6].

En Israel como en el Oriente antiguo, los temas discutidos o meditados por los sabios son numerosos, siendo la preocupación dominante el destino de los individuos. Dichos temas pueden ser agrupados en diversos géneros literarios, tales como "Proverbios"[7], "Fábulas"[8], "Dichos populares", "Preceptos y Admoniciones", temas de teodicea, diálogos sobre el pesimismo existencialista. Cabe, por fin, un lugar de relieve en la literatura sapiencial antigua, al motivo del "Justo paciente", que nos lleva al centro de nuestra conferencia. Sobre este tema, y sobre toda la producción sapiencial babilónica, poseemos ahora un juicioso trabajo de *W. G. Lambert*[9].

El libro de Job discute un problema que no es nuevo. Es un viejo motivo del folklore sapiencial y religioso de Mesopotamia. Hay una serie de textos sobre dicho motivo que han venido a luz en los últimos años. Ya los sumeros habían ventilado el tema del sufrimiento humano, según conocemos por unas tabletas procedentes de Nippur y que se remontan originalmente hasta la III dinastía de Ur (c. 2000 a. C.) [10]. Se conocen luego diversos fragmentos de obras acádicas (asirio-babilónicas) que discuten el mismo tema y que pueden escalonarse a través de todo el 2º milenio y parte del 1er. milenio a. C. Se ha dado a la composición mesopotamia, a causa de la formula inicial, el nombre de *Ludlul bêl nêmeqi* ("Alabaré al Maestro de Sabiduría")[11]. El texto más completo se conoce sólo desde 1951, gracias a las excavaciones inglesas de Sultantepe, cerca de Harrân (SSE. de Turquía)[12]. El texto está fechado en la época de Senaquerib (c. 700 a. C.). Como puede apreciarse, el problema del "Justo paciente" había surgido en

(5) A. DUBARLE, *Los sabios de Israel* (Madrid 1959); E. A. MURPHY, *Seven Books of Windom* (Milwaukee 1960); J. PATERSON, *The Wisdom of Israel* (N. York-Nashville 1961).

(6) H. CAZELLES, *L'enfantement de la sagesse en Prov., VIII:* "Sacra Pagina" I (Paris 1959) 511-515.

(7) E. I. GORDON, *Sumerian Proverbs*. Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia (Philadelphia 1959).

(8) E. I. GORDON, *Sumerian Proverbs and Fables:* Jornal of Cuneiform Studies 12 (1958) 1-21. 43-75. Cf., en la Biblia, Jueces 9: 7-21 y E. H. MALY, *The Jotham Fable anti-monarchical?* Catholic Biblical Quarterly 22 (1960) 299-305.

(9) W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960).

(10) S. N. KRAMER, *"Man and His God"*. A Sumerian Variation on the "Job" Motif: Vetus Testamentum, Suppl. III (Leiden 1955) 170-182.

(11) JEAN NOUGAYROL, *Une version ancienne du "Juste Souffrant":* Revue Biblique 59 (1952) 239-250; W. G. LAMBERT, op. cit., 21-62; añádase la "Teodicea Babilonia" (pp. 63-91); *Id.*, The Literary Structure, Background and Ideas of the Babylonian "Poem of the Righteous Sufferer": Akten des 24. Orient. Kongr. München (Wiesbaden 1959) 145ss.

(12) Cf. Anatolian Studies 2 (1952) 28 y W. G. LAMBERT - O. R. GURNEY, *The Sultantepe Tablets*. III. The Poem of the Righteous Sufferer "I will praise the lord of wisdom": Anatolian Studies 4 (1954) 65-99. Véase también O. R. GURNEY - J. J. FINKELSTEIN, *The Sultantepe Tablets* (London 1950) y cf. Anatolian Studies 8 (1958) 245s (O. R. GURNEY); y Ravue d'Assyriologie 52 (1959) 119-138 (W. G. LAMBERT).

Mesopotamia mucho antes que en la conciencia de Israel. Se trata siempre de un hombre justo (en Sultantepe parece que es un rey) que inopinadamente pierde su felicidad, sus bienes y su salud, es despreciado por todos y abandonado por su dios. Aquí viene el nudo del drama: ¿qué explicación dar al sufrimiento no merecido? ¿Por qué no hay justicia en este mundo? ¿Por qué las obras buenas son recompensadas con el dolor? El personaje confiesa no entender las bruscas mutaciones de la suerte humana.

Para la solución se recurre al conocido *theologoúmenon* de la inescrutabilidad del obrar divino, en cuya esfera el concepto de justicia no obedece a las categorías del hombre... [13] Otras veces, la culpa del mal no merecido es imputable a la *sociedad,* pero a la postre se acusa a los dioses de haber creado una sociedad pervertida [14]. La solución queda trunca, pues se choca con el principio de la causalidad divina. Vemos así que en la *Weltanschauung* mesopotamia el problema del dolor queda en la incógnita. El recurso a dos conceptos distintos de justicia, según que se trate del plano humano o del divino, ahonda el problema, pero no lo soluciona.

Sin embargo, y esto es admirable, el paciente no pierde su fe. El poema de Sultantepe concluye con estas extrañas palabras:

"Pero yo sé el día en que mis lágrimas se acabarán,
en que entre mis amigos yo (lit. "su Sol") seré tenido en estimación"[15]

En definitiva, triunfan la esperanza y el misterio divino.

No sabemos cuál fue el desenlace del drama. En un paralelo babilonio vemos que Marduk restablece la felicidad del justo afligido; lo mismo acontece al Job sumero [16]. Pero la experiencia dice que no todos pueden recuperar su bienestar. Por eso, no todo está dicho. La reflexión mesopotamia ha vislumbrado un claro en el oscuro problema del mal, pero se ha quedado, en definitiva, en una "impasse".

¿Cuál puede ser, a esta altura, la contribución del libro de Job?

Las soluciones del libro de Job.

Este hermoso poema fue compuesto en el siglo V a. C., con un lenguaje arcaizante que salta a la vista. Los contactos con la lengua ugarítica (siglo XIV), a través de la literatura o tradiciones fenicias, son notables[17]. En la arquitectura de este monumento literario se reconocen dos partes fundamentales: un prólogo (1-2) y un epílogo (42: 7-17) en prosa, y una larga sección poética (3-42: 6), construida en tres ciclos de diálogos (3-14; 15-21; 22-27) una apología de Job (29-31), los discursos de Yahvé que preparan el desenlace (38-41), y la respuesta final de Job (42: 1-6). Difícil resulta explicar la inserción de los discursos de Elihú (32-37) y del elogio a la sabiduría, del capíulo 28.

Contra el parecer común de que la sección en prosa representa el relato primitivo, adoptado del folklore extraisraelita, creemos que el bloque más

(13) Anatolian Studies 4 (1954) 84s (líneas 34-35).

(14) Así la "Teodicea Babilonia": cf. W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960) 63-91.

(15) Anatolian Studies 4 (1954) 88s (líneas 119s).

(16) Cf. S. N. KRAMER, Vetus Testamentum, Suppl. III (Leiden 1955) 180.

(17) Cf. W. F. ALBRIGHT, *Some Canaanite Phoenician Sources of Hebrew Wisdom:* Vetus Testamentum, Suppl. III, pp. 1-15 esp. p. 13s; CH. L. FEINBERG, *Ugaritic Literature and the Book of Job* (1955, tesis no publicada), Cf. M. DAHOOD, *The Root 'zb II in Job:* Journal of Biblical Literature 78 (1959) 303-309.

antiguo, ideológicamente al menos, es el de los diálogos (3-27) y seguidamente el de los discursos de Yahvé (38-41), sin embargo, ya hay mucho de reflexión israelita, que prepara una nueva solución.

El prólogo supone un contexto primitivo extra-palestino (Job es un jeque edomita, sus amigos llevan nombres del mismo origen) [18], pero la redacción actual contiene elementos doctrinales muy avanzados (cf. más adelante). Retengamos por lo menos que el libro de Job no es una historia, sino una enseñanza sapiencial, que se puede re-ubicar en el ambiente oriental gracias a textos paralelos más antiguos. En Ezequiel 14: 14 Job es una figura legendaria, como Noé y Dan'el, este último conocido por los textos ugaríticos de siglo XIV[19]. Un relato folklórico puede incorporarse al Libro sagrado una vez que ha entrado en el patrimonio cultural y *religioso* del pueblo hebreo, es decir, una vez que ya está cargado de una significación teológica útil. No se incorporan leyendas, sino datos religiosos.

Movimientos principales del drama.

Job, perdidos sus bienes, sus hijos, su salud, incomprendido por su agresiva mujer, cree contar con sus amigos. Pero pronto se desilusiona. Estos defienden, cada cual en su turno, la *tesis tradicional:* si Job sufre, es porque ha cometido sus desvaríos; puede creerse inocente, mas puede también equivocarse, ignorando sus faltas ocultas (cf. 11: 14. 20, 22: 6-20).

Job protesta violentamente contra la acusación de sus amigos. Se cree inocente y mantiene hasta el fin ese testimonio de su conciencia. Los problemas y enigmas se multiplican en un *crescendo* impresionante. Job está en un callejón sin salida. No hay ninguna luz, no ve solución alguna. Sólo hay hechos "escandalosos" . . . De a momentos piensa en emplazar a Dios ante un tribunal o recurrir a la fuerza (9: 16. 19). Pero de balde. ¿Quién sabe, con todo, si no es culpable? (9: 21). Así piensa un instante, pero sólo para descartar esa posibilidad, apurado por la idea de su inocencia.

Job se encuentra atajado por dos extremos: olvida el factor de las causas segundas, y *limita su horizonte a la retribución terrestre* (16: 22, 17: 1). El autor del Salmo 51 se confiesa pecador y acepta el castigo como una purificación. Mas nuestro protagonista se declara inocente. Contra la tesis tradicional y contra las afirmaciones de sus amigos, *niega la conexión regular entre sufrimiento y pecado en los casos individuales* [20]. Es en este punto crucial donde se abre un nuevo horizonte, que sólo se delineará al final del libro . . .

Negada rotundamente dicha conexión entre el sufrimiento y el pecado, pero no pudiendo ver claro en ningún sentido, Job se entrega a un negro pesimismo, que termina en la maldición de la propia existencia (10: 18s).

Si nace una tenue esperanza (16: 18-21), ésta pronto se esfuma ante el pensamiento del *sh*$^{e'}$*ol* (16: 22 *17: 13-16* 19: 10). Este pesimismo se agrava por el hecho de que Job no es un ateo. Job es un hijo de la Alianza, si leemos el poema como ya ambientado en Israel. Por ello sufre más, porque espera más de *su* Dios. Los babilonios se resignaban con la idea de una justicia distinta en los dioses [21]. Eso es incomprensible en la reflexión sapiencial

(18) Cf. C. LARCHER, *Job* ("La Sainte Bible" de Jerusalén [Paris 1950] 7s).

(19) C. H. GORDON, *Ugaritic Manual* (Rome 1955) 179ss. Cf. 1 Aqht 1: 36 etc. CH. VIROLLEAUD, *La Légende Phénicienne de Danel* (Paris 1936). La bibliografía sobre este tema es demasiado amplia como para ubicarla en este trabajo.

(20) A. GELIN, op. cit., p. 12.

(21) G. P. COUTURIER, art. cit., p. 295s; W. G. LAMBERT, op. cit., p. 41.

israelita, empapada en la idea directriz de la Elección[22]. Por eso, la tensión espiritual y psicológica es violenta en Job. En el fondo, es una tensión entre justicia humana y justicia divina[22a].

Tensa como está, la cuerda no se rompe. Job mantiene el contacto viviente con un Dios que después de todo cree fiel y bueno. Así llegamos al clima de nuestro drama: *Job hace un acto de fe en Dios como defensor y amigo,* que lo va a restablecer en el futuro. Lastimosamente, el texto más importante de todo el libro (19: 25-27) está adulterado. Podemos, sin embargo, recoger la idea principal:

"Yo sé que mi defensor vive; que él, el último, se alzará sobre la tierra; ... veré a Dios; . . mis ojos le mirarán y no otro!".

Contra algunas interpretaciones un tanto precipitadas, aclaramos que no se trata de la resurrección futura, idea que solucionaría el problema, pero que es aún prematura. Sólo en la época macabea se hace la luz en esa dirección (cf. 2 Macabeos 7: 9; 12: 43-45 y Daniel 12: 2). Job alcanza sólo a columbrar la idea de un *juicio divino futuro* que, si no lo restablecerá a él en la felicidad, confundirá al menos a sus amigos acusadores (cf. v. 29). Su inocencia será reconocida públicamente. En esa misma línea corría la esperanza final del Justo paciente de las tabletas de Sultantepe (cf. supra, pág. 131).

La solución es provisoria e incompleta. Pero en el caso de Job, puede ser importante y decisiva en la historia de la *Weltanschauung* israelita, por estar encuadrada dentro de la doctrina de la escatología, ya conocida en esa época, y preparar la enseñanza luminosa de la resurrección y de la felicidad junto a Dios.

Esta visión de esperanza fue demasiado instantánea. El segundo ciclo de discursos termina también en el pesimismo y la queja de que los impíos prosperan o son honrados hasta después de la muerte . . . (21: 7. *13*).

En el tercer ciclo (22-27) los "consoladores" persisten obstinados en la tesis tradicional, como el amigo babilonio[23] el cual, con todo, se limita a defender la justicia de Dios, sin acusar al afligido. Pero Job está más convencido que nunca de su justicia personal, y rumia nuevamente la idea de abrir un proceso contra Dios (23: 4!). Pero Dios es inaccesible, no se lo encuentra ni en el Oriente, ni en el Occidente, ni al Norte ni al Sur (23: 8s). Sin embargo, *conoce a Job,* decide su suerte, guardando una impasibilidad desconcertante frente a las injusticias sociales y morales (24). Esta reflexión desmorona la confianza de Job (23: 13-17).

Es curioso observar que cada ataque de los amigos profundiza en la tesis tradicional, hasta el último diálogo, sin avanzar. Son más bien las reflexiones del protagonista las que señalan algunos hitos ascendentes, aunque con oscilaciones o retrocesos brutales . . . Esos vaivenes del pensamiento de Job indican cuánto hay de dramatización literaria en todo el poema, y que no hay que tomar cada frase en su sentido aislado, fuera del contexto.

Hasta ahora el lenguaje de Job expresa una idea importante y nueva: que no todo sufrimiento es el castigo de una falta; también el justo puede sufrir. Con esto se establece ya una premisa para la solución del problema, rompiendo con la línea tradicional.

---

(22) E. BEAUCAMP, *Sous la main de Dieu.* Sagesse et le destin des Elus (Paris 1957).

(22a) Cf. J. PEDERSEN, *Israel,* Its Life and Culture, I-II (Copenhagen 1926) 368-370; P. HUMBERT, *Le modernisme de Job:* Vetus Testamentum, Supplem. III (Leiden 1955) 150-161.

(23) W. G. LAMBERT, op. cit., p. 63-91.

El intermedio sobre la Sabiduría de Dios (28) prepara el ambiente para el desenlace. Los diálogos se concluyen (29-31) con una queja de Job, en la que contrapone su felicidad de antaño a su desgracia presente. Su querella es angustiosa. De a momentos quiere enfrentarse con Dios (30: 20-23), pero se nota en general que la violencia ha amainado. El capítulo 31 es una emocionante apología, que refleja una espiritualidad social vecina a la de los Evangelios. El lenguaje recuerda al de las confesiones del "Libro de los Muertos": "Si mi paso se desviaba del camino . . . (v. 7), si yo menospreciaba el derecho de mi siervo . . . (v. 13), si elevé amenazante mi mano contra el huérfano . . . (v. 21)".

Job parece apelar, como recurso extremo, a la Justicia-Sabiduría suprema de Dios, de quien no puede renegar (cf. 31: 28: 35). Hay una puerta hacia la esperanza. Las explosiones de Job no anulan esa confianza fundamental (comparar 8: 3, 13: 15s, 23: 10, 36: 3).

Vemos entonces que en la conclusión de su discurso Job, incapaz de ninguna solución comprensible, pero impotente también de apostatar de su Dios, se entrega, esperando contra toda esperanza visible, al JUICIO DE LA SABIDURIA DE DIOS.

En este punto crucial, cuando todo es absurdo para Job, interviene Dios en una gran teofanía, en la que rehusa dar una solución "humana" al problema de Job. No habla de justicia ni de retribución. Se contenta con desplegar ante su interlocutor su *Sabiduría creadora* y *administrativa*[24]. Si Dios, en efecto, es tan sabio y poderoso, ¿no es acaso capaz de evitar o suprimir el sufrimiento de Job? Sabio como es, ¿no tendrá un designio especial, oculto al hombre, cuando permite el dolor humano? Los abismos de la sabiduría divina escapan al control del hombre . . . Los mismos monstruos marinos, Behemot y Leviatán, están bajo la dominación de Dios.

Job comprende que se trata de un misterio superior a los conceptos ordinarios de retribución y justicia, y se percata de su insensatez al hablar con ligereza y querer emplazar a Dios ante un tribunal (40: 4, 42: 1-6). Entiende que Dios puede dar un sentido insospechado a realidades tales como el dolor y el sufrimiento. De las ideas "recibidas", Job pasa a un plano más trascendental y espiritual. El misterio continúa —tocará al Nuevo Testamento aclarar el valor soteriológico del sufrimiento—, pero a esta altura (en el siglo v), el dolor no es ya tan sólo una realidad escandalosa, sino que entra en la línea de la sabia visión de Dios.

En este desarrollo del drama que vive Job resulta gratuito afirmar que aquel es temeroso de Dios por miedo a perder la felicidad. Sólo una exégesis desvariada puede llegar a tamaño desenfoque de la óptica del libro. Job no es feliz; antes bien, es el más desgraciado de los humanos. Y a pesar de ello, se aferra a la fe en su Dios. Ahí está la riqueza del libro. Job, precisamente, va más lejos que sus "consoladores", aunque la solución al problema del dolor es incompleta, provisoria y oscura. La luz total se hará más lejos, en la línea ascendente de *Heilsgeschichte*.

El epílogo

Como ya se observó, la impresión de que el epílogo (42: 7-17) representa la reflexión más moderna sobre el tema de Job. El desenlace está en el orden de las meditaciónes "sapienciales". Job, que se ha mostrado hu-

(24) R. A. F. MAC KENZIE, *The Purpose of the Yahweh Speeches in the Book of Job:* Biblica 40 (1959) 435-445.

milde ante la demostración de la Sabiduría de Dios, reconoce su precipitación al querer enjuiciar a su justicia. A través de la duda, llega a la fe. Y es él, no sus amigos, quien recibe la aprobación divina.

El prólogo, que pertenece a la misma composición que el epílogo, quiere hacer progresar un paso más la doctrina sobre el sufrimiento de Job. No es Dios quien lo castiga, sino Satanás (1: 12, 2: 7), el adversario. La figura de Job adquiere así un nuevo relieve. Job no es un mercenario. Tal es la tesis de Satanás (1: 9s; 2: 4s), negada por todo el libro. Job ama a Dios a pesar de su postración. Tal era el desenlace de la parte poética (42: 5).

La figura de Job cambia totalmente al final del libro. No sólo reconoce la sabiduría de Dios, sino que se hace *intercesor* por los demás (42: 8. 10). Vemos aquí una reflexión sapiencial: Job es un hombre justo y es un intercesor, como Abraham (Génesis 18: 22-32), Moisés (Números 21: 7) o como los profetas. En el fondo, hay una teología de la oración: esta es más eficaz en el hombre probado por la tribulación. En este punto, la figura de Job converge con otra figura, que será explotada en la espiritualidad bíblica, la del Siervo de Yahvé del Deutero-Isaías (Is 53: 12), cuyos sufrimientos sirven de expiación para otros.

El libro de Job se termina con una nota preciosa: Dios se muestra infinitamente misericordioso al *resucitar* a Job y sus bienes, y al prolongarle sus días (42: 10ss. 12. 17). La recompensa de Job queda aún en el plano terrestre, pero prepara a los espíritus a admitir el dolor no compensado *en esta vida*. El fruto de esta semilla va a madurar algunos siglos más tarde... Pero el horizonte nuevo ya se vislumbra.

El libro nos deja con un himno a la misericordia de Dios, como la proclama toda la Biblia, que insiste en dos virtudes de Dios, íntimamente conectadas con el tema central de la Alianza, a saber, la misericordia o HESED. y la fidelidad o EMET. Tal es la óptica religiosa de todo el Antiguo Testamento, a la que no es ajeno el libro de Job.

Tal es, en definitiva, la "Weltanschauung" sapiencial de este profundo drama, transmitido en las bellas páginas del libro de Job[25].

Severino Croatto, C. M.
Director del Departamento
de Estudios Bíblicos

(25) Sobre la proyección cristiana del libro de Job, cf. C. LARCHER, op. cit., 23-26; J. DANIELOU, Los Santos Paganos del Antiguo Testamento (Trad., Buenos Aires 1960) 73-84.

LOS EVANGELIOS CANONICOS Y LA HISTORIA

Estado actual del problema

I

Uno de los problemas que más ha preocupado siempre a los investigadores del origen del cristianismo, principalmente desde los comienzos del racionalismo bíblico a fines del siglo XVIII hasta nuestros días, es el valor histórico de esos cuatro pequeños libros conocidos con el nombre de evangelios canónicos.

Y con razón, ya que en ellos se encuentran indudablemente los fundamentos más firmes de la religión cristiana. "Si Cristo no ha resucitado, decía San Pablo a los Corintios (I Co. 15, 14), vana es nuestra predicación, vana también vuestra fe". Si lo que en los evangelios leemos sobre la vida, milagros, doctrina, pasión, muerte y resurrección de Cristo carece de fundamento histórico, fallan los cimientos más sólidos del cristianismo.

Nada tiene, pues, de extraño que este problema apasione singularmente a los que buscan armas para combatir a Cristo y a su Iglesia. De los esfuerzos que se han hecho y se siguen haciendo para destruir o desvirtuar el valor histórico de los evangelios, dan una idea los múltiples sistemas en torno a la persona de Jesús que en el campo liberal y racionalista se han sucedido, destruyéndose unos a otros, en el decurso de los siglos 19 y 20[1]. La literatura sobre este particular tanto heterodoxa como católica es inmensa y una prueba fehaciente del interés y trascendencia que todos conceden al problema[2].

Hasta hace no muchos años los ataques de la crítica racionalista se dirigían principalmente contra la genuinidad o autenticidad de estos escritos, pretendiendo darles un origen tardío para desvirtuar así más fácilmente su valor histórico.

Hoy, superadas ya en parte por la crítica externa las dificultades en este terreno, gracias al acervo cada día mayor de documentos de la antigüedad cristiana y a las nuevas direcciones iniciadas por los partidarios del sistema conocido con el nombre de "Historia de las formas", se da más importancia que a la crítica literaria externa, a la interna histórica; sometiendo a minucioso análisis el contenido mismo de los evangelios, investigando la génesis e historia interna de su formación, las fuentes que han podido tener a mano sus redactores y su valor y origen, con el fin de determinar en lo posible el género literario en que pueden clasificarse estos libros y consiguientemente el valor histórico que se les debe atribuir.

La crítica contemporánea literaria e histórica pretende sobre todo descubrir con sus investigaciones lo que sus autores llaman, no sin razón, la prehistoria o paleontología evangélica. No tenemos documento alguno escrito sobre la vida y doctrina de Jesús, contemporáneo a los treinta años que siguieron a su muerte. Esta laguna está invitando al historiador a inves-

---

(1) Véase nuestra obra, *La persona de Jesús ante la crítica liberal protestante y racionalista.* (Santander, 1956).

(2) Una lista, aunque no completa de estas obras, puede verse en el excelente libro de L. CL. FILLON, *Les Etapes du rationalisme,* (Paris 1911) p. 3, y n H. DIECKERMANN, *De Revelatione christiana tractatus philosophici-historici,* (Friburgi Brisgoviæ 1930) nn. 502-534. Naturalmente que esta bibliografía ha de completarse con los numerosos libros y artículos aparecidos en los últimos decenios.

tigar el estado en que se encontraba el material evangélico durante esta época y la manera cómo se formaron y trasmitieron las primeras relaciones sobre la vida y enseñanzas de Jesús, antes de que llegaran a ser las narraciones escritas que ahora tenemos en los evangelios.

Naturalmente que en la realización de esta investigación y sobre todo en sus resultados, influye con frecuencia el punto de vista filosófico o religioso en que cada autor se haya colocado desde un principio. Quien emprenda este trabajo con el prejuicio filosófico, que excluye la posibilidad del milagro, se verá necesariamente forzado a mirar como fábula o leyenda gran parte de las narraciones evangélicas. Por este camino marchan generalmente los racionalistas y algunos de ellos, como un Bultmann, ha llegado en nuestros días a tales extremos, que no tiene reparo en afirmar: "Yo creo que sobre la vida y personalidad de Jesús, nosotros casi no podemos saber nada, ya que las fuentes cristianas no se han preocupado de este asunto, son fragmentarias, enriquecidas con leyendas y no existen otras fuentes sobre Jesús"[3]. Y en otro sitio: "No hay una sola palabra de Jesús cuya autenticidad pueda probarse"[4].

Otros autores, principalmente protestantes conservadores, aun admitiendo en nuestros evangelios alguna transformación o deformación de los hechos, creen con todo que en ellos podemos encontrar la doctrina auténtica del Salvador y ven en Jesús y en sus enseñanzas, un significado suprahistórico y sobrenatural, que se resume en que por la fe, Jesús representa una intervención en el porvenir de los hombres[5]. Estos protestantes modernos, como en otro tiempo los modernistas, renuncian al Cristo histórico y se contentan con el de la fe.

Finalmente no faltan autores, aun fuera del campo católico, que piensan poderse apoyar con seguridad en el valor histórico de estos libros para establecer científicamente la historia de los orígenes del cristianismo.

En todo caso la concepción que cada uno se haya formado de antemano del cristianismo primitivo, influye necesariamente en el modo de explicar el desarrollo y carácter de la literatura evangélica.

El historiador y apologista católico tiene salvaguardada su fe en el valor de estos documentos, principalmente por el dogma de la inspiración, definido en el Concilio Vaticano[6], según el cual Dios es el autor principal de estos libros y por consiguiente no puede haber en ellos error alguno. Pero no por eso dejan de ser también obras humanas, pertenecientes a una época determinada y a un medio ambiente histórico, social y religioso definidos y a unos autores, que no han escapado a las influencias de las costumbres literarias de su tiempo. No es por lo tanto indiferente para un católico la crítica literaria interna de estos escritos, la investigación de las fuentes que hayan podido tener a mano sus autores y del género literario en que los han compuesto, que puede definirse como una forma colectiva de pensar, de sentir y de expresarse, que responde a una civilización y cultura determinada.

Más aún, este estudio es hoy día necesario al intérprete, si quiere penetrar el sentido exacto de la palabra evangélica. Así lo inculca con mucha razón el llorado Pontífice Pío XII en su áurea encíclica "Divino afflante

---

(3) *Jesús*, en la colección *Unsterblichen* (Berlín 1926) p. 12.

(4) *Die Erforschung der synoptischen Evangelien* (Giesen 1925) p. 33.

(5) M. GOUGUEL, *La critique et la foi en Le probleme biblique dans le protestantisme* (Paris 1955) p. 32.

(6) *Sess. III. De revelatione. Can. 4.* EB 79.

Spiritu", cuando hablando en general de la interpretación de la Sagrada Escritura dice:

"Por esta razón el exégeta católico, a fin de satisfacer a las necesidades actuales de la ciencia bíblica, al exponer la Sagrada Escritura y mostrarla y probarla inmune de todo error, válgase también prudentemente de este medio, indagando qué es lo que la forma de decir o el género literario empleado por el hagiógrafo, contribuye para la verdadera y genuina interpretación, y se persuada que esta parte de su oficio no puede descuidarse sin gran detrimento de la exégesis católica. Puesto que no raras veces, para no tocar sino este punto, cuando algunos reprochándolo afirman que los sagrados autores se descarriaron de la fidelidad histórica, o contaron las cosas con menos exactitud, se averigua que no se trata de otra cosa, sino de aquellas maneras corrientes y originales de decir y narrar propias de los antiguos que a cada momento se empleaban mutuamente en el comercio humano y que en realidad se usaban en virtud de una costumbre lícita y común... Así, pues, nuestros cultivadores de estudios bíblicos, pongan también su atención en esto con la debida diligencia, y no omitan nada de nuevo que hubieran aportado, sea la arqueología, sea la historia antigua, o el conocimiento de las antiguas letras y cuanto sea apto para mejor conocer la mente de los escritores antiguos y su manera, forma y arte de razonar, narrar y escribir"(7).

Pero además, tratándose en concreto del valor histórico de los evangelios, el punto de vista para un católico está claramente señalado por las enseñanzas de la Iglesia. La reacción del magisterio eclesiástico a principios de este siglo contra las audacias de los modernistas, que negaban el valor histórico de las narraciones evangélicas, fue enérgica y contundente. Tanto San Pío X en el decreto "Lamentabili"(8) y en la encíclica "Pascendi"(9), y más recientemente Benedicto XV en su encíclica "Spiritus Paraclitus"(10), como la Comisión Pontificia Bíblica en varias de sus respuestas sobre los evangelios entre los años 1907 y 1912(11), afirman taxativamente el hecho de la historicidad de estos documentos; pero, notémoslo bien, nada insinúan sobre el carácter peculiar de esta historicidad, ni mucho menos sobre la manera cómo los hechos y doctrinas narrados en los evangelios. se transmitieron a sus autores.

Por aquella época y aun en nuestros días, en los manuales de apologética el argumento clásico para probar el valor histórico de los evangelios se fundaba en su autenticidad y en la ciencia y veracidad de sus autores. Los evangelistas Mateo, Marcos, Lucas y Juan, son efectivamente autores de estos libros que la tradición les atribuye, son libros históricos, sus redactores están bien informados de lo que cuentan, son veraces y sinceros en sus afirmaciones, luego su obra tiene valor histórico.

Esta argumentación es sin duda eficaz, pero tal vez no satisfaza plenamente a la crítica histórica contemporánea. Efectivamente, semejante razonamiento nada nos dice sobre la manera concreta cómo estos documentos son históricos. Esto sólo podemos investigarlo por medio de la crítica interna de los documentos, por el examen de las fuentes en que sus autores han podido beber sus noticias y sobre todo por el conocimiento del ambiente literario en que se movían. Parece, pues, que la argumentación clásica re-

(7) EB 560. Esta importante encíclica para toda la cuestión bíblica puede verse en AAS 35 (1943) 314 ss.

(8) AAS 40 (1907) 170 ss., EB 204-209.

(9) AAS 40 (1907) 593 ss., EB 261.

(10) AAS 12 (1920) 393 ss., EB 462.

(11) AAS 40 (1907) 385 ss., AAS 3 (1911) 294 ss., 4 (1912) 463-465. EB 187 ss., 388 ss., 395 ss.

clama hoy día un complemento. Cierto que siempre habrá que acudir a la crítica externa para probar la genuinidad de los evangelios y concluir de ella como corolario su valor histórico, pero hoy día será además necesario concretar cuanto sea posible por medio de la crítica literaria interna, la manera como son históricos.

Por lo tanto el problema en toda su amplitud, según las exigencias de la crítica contemporánea, no excluye, ni mucho menos la argumentación clásica. Más bien, la completa y perfecciona ampliando su base e consiguientemente su eficacia probativa.

II

El estudio que hoy presentamos no tiene por fin penetrar a fondo en el examen crítico, literario e histórico de los evangelios, para concluir de él su valor histórico. Sería una tarea impropia de las dimensiones que puede tener un artículo de una revista. Nuestro propósito es más modesto. Queremos establecer ciertas bases o principios que ayudarán a dar alguna orientación y a desbrozar el camino a quienes pretenden adentrarse por la selva de libros y artículos que en estos últimos tiempos se han escrito sobre el problema y a prevenir al lector contra ciertas escuelas modernizantes, que con nuevas formas vuelven a las mismas conclusiones de las antiguas teorías, hoy dadas al olvido.

Es ante todo indiscutible que los evangelios no contienen historia científica en el sentido moderno de la palabra. Los evangelistas no se proponen la historia como un fin en sí misma, no hacen ciencia histórica, ni hay que suponer en ellos investigación y crítica de las fuentes como exigimos en un historiador moderno. Ni las necesitan, ya que, como veremos, todo el material que recogen estaba por decirlo así, a flor de tierra. Sencillamente para ellos los hechos históricos que describen se subordinan a un fin superior. No es su propósito primario y directo dar a conocer la vida y doctrina de Jesús, como puede hacerlo un biógrafo de nuestros días. Sus escritos, lo mismo que la predicación de los primeros sembradores del cristianismo, tienden ante todo a la edificación e instrucción de su destinatarios. Tienen por fin hacer nacer y desarrollar en los lectores la fe en Jesús, Mesías, Hijo de Dios, Salvador de todos los hombres. Lo dice expresamente San Juan: "Muchos otros milagros hizo Jesús ante sus discípulos, que no se encuentran escritos en este libro: éstos se han escrito para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo poseáis la vida por su nombre". (20. 30. 31).

Lo mismo insinúa San Marcos al principio de su evangelio: "Comienzo de la buena nueva de Jesucristo, Hijo de Dios" (1, 1). La fe en la filiación de Jesús es el fin primario a que tienden las vivas narraciones de milagros que nos describe el segundo evangelista. No menos significativa es la introducción que San Mateo pone a su evangelio: "Genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán" (1, 1). Según las promesas que se leen en el Antiguo Testamento, el Mesías había de ser descendiente de David; de ahí que lo primero que pretende mostrar el evangelista es que Jesús efectivamente era hijo de David y consiguientemente de Abrahán, padre del pueblo escogido, a quien se hizo en primer lugar la promesa. Es, pues, por esta parte el Mesías prometido. Y este propósito de hacer ver que en Jesús tienen su cumplimiento las profecías del Antiguo Testamento, es manifiesto en todo el evangelio.

San Lucas pudiera parecer a primera vista que manifiesta una intención directamente histórica. El prólogo a su evangelio no desdice de las pretensiones que pudiera tener un historiador moderno. Quiere presentarnos una narración de los sucesos "según lo que nos han transmitido los que desde los comienzos fueron testigos oculares y ministros de la palabra" y para eso "desde hace tiempo vengo investigándolo todo con diligencia" (1, 1-4). A pesar de todo, en las últimas palabras dirigidas al noble Teófilo, a quien dedica su libro, declara expresamente el fin primario que pretende: "para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido". Es decir, que con su escrito quiere avivar y fortalecer la fe de Teófilo y de sus lectores, dándole una base histórica más firme y completa.

Por consiguiente, los evangelios contienen ciertamente historia, mas subordinada a un fin religioso superior, la fe en la mesianidad y filiación divina de Jesús. Pero, notémoslo bien, esta misma fe tiene también por objeto, hechos históricos en que se funda y que los evangelistas nos relatan en sus escritos, que en este sentido son verdaderamente históricos.

No puede concluirse de lo dicho, como lo hacen algunos autores acatólicos, que los evangelios contienen sólo una sombra o apariencia de historia, que sólo nos ofrecen el Cristo de la fe, no el histórico. Son verdaderamente obras de historia, ya que el fin doctrinal o apologético que pretenden va todo fundado en hechos históricos, como son las obras y las palabras de Cristo, objeto indudablemente propio de la historia.

Los evangelios no son ciertamente biografías en el sentido moderno de la palabra; son obras complejas que responden a la necesidad de afirmar y alimentar la fe en Jesucristo y en su doctrina. Son manuales de evangelización. La fe que tratan de inspirar en Jesús Mesías, Hijo de Dios, no puede prescindir de la historia. En una palabra, el Cristo de la fe nos lleva necesariamente al Cristo histórico, que no es otro diferente del de la fe, error que enseña la crítica liberal racionalista y admiten algunos protestantes modernos. Esta verdad incontestable no autoriza a despreciar el valor histórico de estas obras, sino más bien nos permite caracterizarlas mejor.

El carácter didáctico y apologético juntamente con el histórico resalta singularmente en el cuarto evangelio. Es una especie de tesis teológica, cuyos términos se enuncian en conceptos abstractos en el prólogo. La prueba son los hechos y los discursos de Cristo. La historia está evidentemente puesta al servicio de la doctrina.

Cosa parecida puede decirse del evangelio de San Mateo, en el cual la doctrina de Cristo, expuesta principalmente en cinco largos discursos, va afianzada por los hechos y milagros que la confirman.

III

Esta primera consideración nos conduce como por la mano a otra no menos importante para el conocimiento del carácter interno histórico de los evangelios. El material evangélico, antes de ser recogido en estos escritos, existía difundido en las primeras comunidades cristianas, gracias a la predicación de los Apóstoles y de los primeros propagadores del cristianismo. Es decir, antes que el evangelio escrito existió el evangelio oral predicado y vivido. Jesucristo no mandó a sus Apóstoles que escribiesen, sino que predicasen: "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, haced discípulos de todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo lo

que os he mandado" (Mt. 28, 18-20). Y más expresamente en San Marcos: "Y les dijo: id por todo el mundo, predicad el evangelio a toda la creación. Quien crea y reciba el bautismo, se salvará, quien no crea, se condenará" (16, 15, 16).

Las primeras comunidades cristianas se formaron e instruyeron a base de enseñanzas verbales bajo la forma de predicaciones sencillas, que se referían a hechos de la vida de Jesús y a sus más salientes doctrinas. Los Apóstoles, testigos oculares de la vida de Jesús, enseñaban lo que habían visto y oído con el fin de preparar a sus oyentes para la fe en el Maestro, que les había sido revelado como Salvador de todos los hombres; Mesías prometido en la antigua ley e Hijo natural de Dios.

Un primer ejemplo de lo que debieron ser aquellas primeras predicaciones del evangelio nos ha conservado San Lucas en los Hechos de los Apóstoles, cuando nos refiere el primer sermón que San Pedro dirigió el día de Pentecostés a los judíos y prosélitos gentiles después de la venida del Espíritu Santo. En él, después de manifestarles que lo que estaban presenciando al oír a los Apóstoles hablar a cada uno en su lengua, era el cumplimiento de aquella efusión del Espíritu de Dios, que había profetizado Joel; pasa a demostrar que aquel Jesús nazareno, a quien ellos habían crucificado y dado muerte y que con sus milagros había manifestado su poder divino, había resucitado, de cuyo hecho histórico ellos, los Apóstoles, eran testigos. A él se debía aquella portentosa comunicación de los dones del Espíritu Santo que estaban presenciando, para que todos conociesen que aquel Jesús, a quien ellos habían crucificado, está ahora a la diestra de Dios Padre participando de su mismo poder. Conmovidos los oyentes, preguntaron a San Pedro y a los demás Apóstoles qué es lo que debían hacer y se les contestó: "Haced penitencia y que cada uno reciba el bautismo en nombre de Jesucristo para que se os perdonen vuestros pecados. Los que creyeron las palabras del Apóstol se bautizaron y se unieron a la comunidad de los discípulos de Jesús unos tres mil" (Act. 2, 14-41).

En un segundo discurso dirigido a los judíos, que con motivo de la curación del cojo de nacimiento, se habían congregado en el pórtico de Salomón, repite los mismos conceptos, insistiendo de nuevo en el hecho de la resurrección de Cristo, como argumento de su poder divino (Act. 3, 12-26).

Nuevos rasgos de esta catequesis primitiva encontramos en el discurso al pagano Cornelio (Act. 10, 34-43). En él alude San Pedro expresamente a la predicación de Cristo por toda Palestina, comenzando por Galilea, después del ministerio del Bautista, a sus milagros, a sus obras de caridad, a su muerte y resurrección, al mandato que dio a los Apóstoles de que predicasen su doctrina y concretamente afirma que Dios le ha constituido juez de los hombres, y que por la fe en él y en sus enseñanzas todos pueden alcanzar el perdón de sus pecados. Tenemos aquí como un esquema por su mismo orden de los tres primeros evangelios.

Esta primitiva predicación, didáctica y apologética a un mismo tiempo, iniciada por el Príncipe de los Apóstoles, fundada principalmente en el gran hecho histórico de la resurrección de Cristo y en el recuerdo vivo en la memoria de los Apóstoles de los principales rasgos de la vida y doctrina del Maestro, comenzó a ser trasmitida de boca en boca, reducida en un principio a lo esencial, el mensaje o kerigma, que iba ampliándose paulatinamente en catequesis más extensas a medida que las nuevas comunidades cristianas se organizaban jerárquicamente, con su culto propio y su vida moral, social y religiosa conforme a las nuevas doctrinas de Cristo enseñadas por sus discípulos. Lo admirable es cómo en el decurso de muy pocos años aque-

lla catequesis rudimentaria la encontramos ya transformada en enseñanzas teológicas superiores, cuando espíritus privilegiados como el de un San Pablo y el de un San Juan, profundizaron en el misterio de Cristo y de su obra. De esta suerte el evangelio oral se iba fijando en sus grandes líneas y rasgos, como aparece con toda claridad en la predicación de San Pablo y en los demás escritos del Nuevo Testamento. Así se formó un núcleo de doctrina catequética esquematizado, sustancialmente uniforme, que fue el que sirvió de pauta a los primeros misioneros del evangelio, que no habían sido testigos inmediatos de la vida de Cristo.

Dieron, pues, los primeros predicadores del evangelio a su catequesis una forma relativamente estable y estereotipada, cuyos trazos más salientes reconocemos hoy en los tres primeros evangelios, en los discursos de San Pedro y de San Pablo que San Lucas nos ha conservado en los Hechos y en todos los escritos del Nuevo Testamento[12].

Es natural que los elementos más salientes de estas catequesis se fueran fijando también poco a poco por escrito, para dirección de los predicadores y comodidad de los mismos cristianos. Debió contribuir a este nuevo paso principalmente la irrupción del cristianismo en el mundo pagano. En aquel ambiente helenista, más acostumbrado que el judío a la instrucción y cultura escrita, debieron tener principalmente origen aquellos ensayos a que alude San Lucas en el prólogo de su evangelio cuando dice: "Puesto que muchos han emprendido la tarea de componer una narración de los sucesos que han tenido lugar entre nosotros..." (1, 1). La Comisión Pontificia Bíblica en su respuesta del 26 de junio de 1912 afirma que no se puede dudar prudentemente que los evangelistas, además de las fuentes apostólicas de Pedro y Pablo en Marcos y Lucas, han podido tener otras fuentes orales y escritas[13].

Efectivamente que los tres primeros evangelistas y en parte también San Juan conocieron y utilizaron estos primeros ensayos, que treinta años después de la muerte de Cristo debían circular entre los fieles de muchas comunidades cristianas, parece desprenderse con bastante claridad del examen atento de los evangelios y es hoy generalmente admitido por los críticos y escrituristas. Por de pronto, San Lucas, como hemos dicho, afirma explícitamente haberles conocido (1, 1-4).

Señalar en concreto estas fuentes escritas, que debieron ser arameas y griegas, a través del análisis y crítica interna de los evangelios, o de los escasos testimonios que poseemos de la antigüedad, es hoy por hoy aventurado y nada de cierto se ha podido establecer, fuera de lo que la tradición nos dice del evangelio en lengua aramea escrito por San Mateo.

Lo único que en fin de cuentas podemos afirmar es que las fuentes de donde se deriva todo el material histórico contenido en los evangelios son la tradición oral esquematizada y como estereotipada en la predicación de los Apóstoles y de los primeros propagadores del evangelio y la tradición escrita, que era sin duda, por su misma naturaleza, un eco, o reproducción de la misma tradición oral. Naturalmente que no debemos excluir la misma experiencia personal que como testigos inmediatos o mediatos de los hechos que cuentan pudieron tener los mismos redactores de los evangelios.

---

(12) S. HASPECKER, J., *Vestigia Evangelii oralis in S. Pauli ad Corinthios epistulis*, VD 27 (1949) 129-142; 206-213. II.

(13) AAS 4 (1912) 463-465. EB 402.

IV

Esto supuesto, el problema que hoy plantea la crítica histórica es el siguiente. Todo este material evangélico, preexistente en la tradición oral y escrita antes de la redacción definitiva de nuestros evangelios ¿qué garantías nos ofrece de valor histórico? ¿No habrán actuado sobre él tendencias interesadas, prejuicios religiosos de fe y aun interferencias de otras religiones o literaturas tanto semíticas como griegas?

Conocida es la respuesta que a estas delicadas preguntas de la escuela moderna llamada "Historia de las formas". Según sus autores[14], en los pocos años que transcurrieron desde la vida terrestre de Jesús, hasta que aparecieron los evangelios escritos, se efectuó ya una elaboración artificiosa de los hechos históricos que no fue precisamente mítica, como creyó Strauss en otro tiempo, sino más bien de índole religiosa y popular, estrechamente relacionada entre otras cosas con el culto cristiano, ya que hay que reconocer que el Jesús que aparece en la primitiva tradición cristiana es un ser sobrenatural, objeto de adoración religiosa.

Hay que partir del supuesto, según ellos, de que los tres primeros evangelios no son obras que puedan clasificarse en un género literario propiamente dicho, son más bien composiciones infraliterarias *(Kleinliteratur)*, pertenecientes a una clase de literatura vaga, anónima, en la que se descuida la geografía, la cronología, etc., y no se busca la verdad histórica, sino más bien el fomento de la piedad y de la admiración por el personaje que se describe.

Los evangelios, añaden, no forman una unidad orgánica. Están compuestos de pequeñas piezas literarias de carácter eminentemente popular, que primitivamente fueron narraciones independientes y aisladas, después fueron reunidas en ciclos más o menos considerables, y por fin, en manos de los evangelistas vinieron a formar un conjunto artificioso que bien puede compararse a un mosaico. Estos elementos evangélicos, que existieron antes independientemente y aislados, tenían sus formas literarias definidas, que con un diligente examen pueden aún distinguirse en los evangelios y hay que buscar en la tradición oral colectiva.

Pero esta tradición, y en esto hacen singularmente hincapié estos autores, por una especie de empuje vital iba evolucionando y creando a la vez cierto número de tipos literarios para satisfacer a las diversas necesidades de la vida común cristiana: predicación, polémica con los adversarios, etc., pero principalmente el culto de adoración a la persona de Cristo. De donde se deduce que la tradición oral y escrita evangélica entera fue creada y trasformada por la comunidad primitiva cristiana[15].

---

(14) Los fundadores de esta escuela han sido MARTIN DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga 1919); K. L. SCHMIDT, *Der Rahme der Geschichte Jesu* (Berlin 1919) y RODOLFO BULTMANN, *Die Geschichte del synoptischen Tradition*[3] (Göttingen 1958). Una breve exposición de este sistema puede verse en la reciente obra *Introduction a la Bible sur le direction de* A. ROBERT *et* A. FEUILLET, *Tome II Nouveau Testament*[1] (Paris 1954) pp. 397-405. El J. JOSE HUBY, S. J., en su excelente libro *L'Evangile et les Evangiles,* edición de 1954, revisada y aumentada por el P. JAVIER LEON-DUFOUR, incluye una nota breve sobre la escuela de la *Formgeschichte* (p. 89-93) y recoge la bibliografía más importante sobre el problema. Puede verse también una breve explicación del sistema en nuestra obra *Jesús ante la crítica liberal protestante y racionalista* (Santander 1956) pp. 131-138. Un estudio amplio puede verse en el artículo *Formgeschichte (Ecole de la)* del Dict. de la Bible, Suppl., III (1936 312-317.

(15) Véase O. CULLMANN, *Les recentes études sur la formation de la tradition évangélique* en *Rev. d'Hist. et de Philos. relig.* V (1925) 472.

En una palabra: nuestros evangelios no son propiamente obras de un individuo: son una colección de narraciones o fragmentos, que han tenido su origen en el seno de las primitivas comunidades cristianas, que ciertamente procedían de la tradición oral apostólica, pero de una tradición viva, que estaba en continuo movimiento evolutivo.

Según estos principios, establecidos por esta modernísima escuela, el trabajo y cometido de la crítica consiste en extraer de todo este material evangélico, acumulado por la evolución de las tradiciones orales, los elementos históricos, que nos permitan componer una verdadera biografía de Jesús. Como quiera que estos autores rechazan como absurdo todo lo sobrenatural, las narraciones que contienen algún milagro de Jesús son para ellos necesariamente fruto de la evolución y consiguientemente no tienen valor histórico alguno; de donde resulta que lo que podemos extraer con alguna certeza de todo el material evangélico sobre la vida de Cristo, se reduce a muy poca cosa, como vimos al principio de nuestro estudio que afirmaba Bultmann.

Los reparos que se pueden oponer a esta teoría son graves y numerosos. Comencemos por advertir que el medio ambiente en que se desenvuelven las narraciones de los tres primeros evangelios, corresponde exactamente al estado político, social y religioso de Palestina antes de la gran calástrofe del año 70. Las características lingüísticas, geográficas, sociales e históricas que reflejan estos documentos están en todo conformes con lo que por los historiadores profanos, por la arqueología y literatura y por los últimos descubrimientos de las grutas de Qumrán conocemos. Esta primera observación, que predispone ya el ánimo en favor del valor histórico de los evangelios, no la ponen en duda los que conocen a fondo el estado del pueblo judío durante las décadas que precedieron próximamente a la calástrofe del año 70. Valga por todos el testimonio nada sospechoso de un judío contemporáneo nuestro, José Klausner, especialista en historia del pueblo israelita y profesor de literatura hebrea en la Universidad de Jerusalén. Dice así:

"Poner en duda sin reservas el valor histórico de los evangelios sinópticos se hace tanto más imposible, cuanto más extendamos las ramificaciones de nuestro estudio del judaísmo durante el período del segundo templo. A pesar de todos los esfuerzos de los autores de los evangelios por acentuar la oposición entre Jesús y el judaísmo farisaico, cada paso que Jesús camina hacia adelante, cada acto que ejecuta, cada palabra que pronuncia, todo nos hace recordar la Palestina de su tiempo, la vida de los judíos y la doctrina farisaica durante el período del segundo templo. Poco importa que sus actos, sus parábolas, o sus argumentos apoyen o contradigan a algún Halaka, o Midrasch: no es menos cierto que no se les puede comprender sin conocer la ley oral del tiempo de Hillel y de Schammai. Y esta es la mejor prueba de la existencia histórica de Jesús y de la autenticidad de los sinópticos"(16).

Nueva luz arroja sobre este particular la comparación de los evangelios con los Hechos de los Apóstoles y las cartas de San Pablo. Hoy nadie pone en duda la genuinidad de este libro de San Lucas y de la mayor parte de las cartas paulinas. Ahora bien, estas obras son todas ellas anteriores al año 66. Si comparamos, pues, su contenido con el de los evangelios, nos sorprenderá la evolución rápida que en ellas aparece de las comunidades cristianas tanto en su organización interna, como en el desarrollo ulterior

(16) *Jésus de Nazareth* (Paris 1933) p. 181.

y en la sistematización que las doctrinas de Cristo así dogmáticas como morales han adquirido.

En los Hechos de los Apóstoles y en los escritos de San Pablo las instituciones cristianas aparecen distintas y separadas de las de la sinagoga. Existe ya una organización jerárquica definida, aparecen las primeras herejías, hay persecuciones de la Iglesia por parte de los judíos y de los gentiles que resisten a la predicación, el universalismo del evangelio para todos los hombres es manifiesto. Por el contrario, la doctrina de los evangelios y la estructura de aquella pequeña comunidad de discípulos de Cristo representa un estado mucho más primitivo que el de las cartas y de los Hechos. No es que San Pablo introduzca concepciones del todo nuevas ni mucho menos que contradiga a los evangelios, al revés, consigna los hechos más notables descriptos en ellos, sino que en sus escritos la semilla evangélica ha germinado, ha crecido y se ha desarrollado en frondoso árbol. Por lo demás, él mismo se preocupa de advertir a sus lectores en más de una ocasión, que su evangelio no es otro que el que predicaban los demás Apóstoles que habían convivido y conversado con Jesucristo[17]. La consecuencia que se deduce de esta comparación con los evangelios, es que éstos representan indudablemente una tradición más antigua, anterior por lo tanto al año 50 y por consiguiente muy próxima a la muerte de Cristo.

Los evangelistas por lo tanto evocan en sus narraciones hechos que sucedieron en la época misma en que ellos vivieron. Más aún, vivían aún cuando se escribieron testigos oculares de los acontecimientos y en estos testigos efectivamente funda la veracidad de su libro San Lucas (1, 2). Ni es lícito, como hacen los patrocinadores de la Historia de las formas, excluir del proceso formativo de la tradición a los testigos oculares de la vida y doctrina de Cristo. En ellos precisamente, en Pedro, Santiago y Juan buscaba San Pablo la confirmación de sus doctrinas[18].

Por otra parte son numerosos los pasajes del Nuevo Testamento, en que aparece con toda claridad la solicitud de los Apóstoles y de los demás primeros misioneros del cristianismo por conservar fielmente la doctrina de Jesucristo. Me contentaré con recordar algunos. Cuando San Pablo propuso a los discípulos reunidos en el cenáculo la elección de un nuevo apóstol, que sustituyese al traidor Judas, la condición que pone es que sea "uno de los varones que anduvieron con nosotros durante todo el tiempo, en que entró y salió entre nosotros el Señor Jesús" (Act. 1, 21). Y San Pablo exhortaba a los lectores de sus cartas, no una sino repetidas veces a que se mantuviesen firmes en las tradiciones en que habían sido adoctrinados desde un principio (Cf. 2 Tes. 3, 6; 2 Tim. 3, 14, etc.).

Añádase a esto la índole esencial de la Iglesia primitiva, como la conocemos por los más antiguos documentos eclesiásticos, de no querer admitir, sino lo recibido de los testigos de vista y de los primeros predicadores inmediatos sucesores de los Apóstoles. "Relinquentes vanitatem multorum et falsas doctrinas, ad traditam nobis ab initio doctrinam revertamur", escribía hacia el año 107 de nuestra era San Policarpo, discípulo inmediato de San Juan[19]. Y no mucho después San Papías: "Quodsi quis interdum mihi occurrebat qui cum senioribus versatus fuisset, dicta seniorum exquirebam; quid Andreas, quid Petrus, quid Philippus, quid Thomas, quid Iacobus, quid Ioannes presbiter discipuli Domini, praedicarent. Neque enim ex librorum lectione tantam me utilitatem capere posse existimabam, quantam

(17) Cf.. *Gal.* 1, 9; *Ico* 15, 3; *Hebr* 2 3, 4, etc.
(18) *Cf.* Gal. 2, 9.
(19) *Epistola ad Philippenses*, MG 5, 1012.

ex hominum adhuc superstitum viva voce"[20]. La misma veneración a la tradición apostólica encontramos en San Ireneo[21], Tertuliano[22], Orígenes[23], Eusebio de Cesarea[24], y otros muchos escritores anteriores al siglo 4°. De suerte que podemos afirmar sin género ninguno de duda que el principio "nisi quod traditum est" era reconocido en todas las Iglesias como el canon para distinguir las doctrinas falsas de las verdaderas.

Otros tantos testimonios antiguos pudiéramos recoger sobre la solicitud con que los pastores de las Iglesias vigilaban para que en sus rebaños no se introdujesen doctrinas nuevas que contradijesen a las recibidas como de origen apostólico. Todo ello prueba que no es posible atribuir a las primeras comunidades cristianas esa fuerza que se supone creadora, a la que se deba una configuración arbitraria de la tradición evangélica, que se refleje después en los evangelios. La masa, por otra parte, no es capaz de inventar hechos y doctrinas nuevas, sino los individuos que descuellan sobre ella. Ahora bien, los dirigentes de las comunidades formadas por los primeros cristianos fueron ante todo los Apóstoles y discípulos inmediatos de Cristo, después los presbíteros y obispos, que ellos iban dejando al frente de las Iglesias recién fundadas y también los misioneros que recibían el oficio carismático de la predicación de la palabra, todos ellos eran tal como se nos describen en los más antiguos documentos, una firme garantía de la fidelidad en la transmisión de los hechos y enseñanzas de Cristo.

Atribuir por consiguiente a las primeras comunidades cristianas una facultad creadora, que inventó diversos fragmentos de la tradición sinóptica, o tomó prestados del judaísmo o del helenismo motivos o leyendas que ella transformó en milagros, es una hipótesis que contradice a todos los documentos contemporáneos que poseemos y a la misma psicología de las masas[25]. Por otra parte es imposible admitir sin un milagro que hombres rudos, como hay que suponer a la masa del pueblo, en tan breve tiempo, como es el transcurrido entre la muerte de Cristo y la aparición de los tres primeros evangelios, cuando aún existían testigos inmediatos de los acontecimientos, fingiesen hechos y doctrinas tan nuevas y sublimes, sin vestigio alguno de contradicción.

Estas y otras razones, que omitimos por no alargar excesivamente nuestro trabajo, nos confirman en las conclusiones que ya sacábamos en nuestra obra "La persona de Jesús ante la crítica liberal protestante y racionalista", págs. 136 s.).

"Esta novísima teoría, decíamos, abre una ancha puerta al más desesperante escepticismo. Se funda en hipótesis arbitrarias, como es sobre todo el suponer gratuitamente una evolución tan honda de los hechos de la vida de Cristo en el corto espacio de unos treinta años, es decir, cuando aún vi-

(20) *Fragm. apud Eus.* H.E. 3, 39, MG 20, 297.

(21) *Adversus haer.* 3, 3, 2 MG 7, 848.

(22) *De præscr. hæret.* MD 2, 33.

(23) *Periarjôn L. I. Præf.* n. 2 MG 11, 116.

(24) *H. E. 3, 36, 4,* MG 20, 288. Habla en este pasaje de S. IGNACIO DE ANTIOQUIA y dice: «Cum per Asiam sub accuratissima satellitum custodia duceretur, singularum nihilominus civitatum quas ingrederetus ecclesias sermonibus et cohortionibus suis confirmans monebat imprimis ut ab hæresibus caverent, quæ tunc primum copiosius pullulabant, hortatusque est ut apostolorum traditionibus tenaciter inhærerent, quas quidem ad certiorem posteritatis notitiam testimonio suo confirmatas scriptis mandare necessarium duxit.».

(25) Cf. J. BARUZI, *Problemes d'histoire des religions. Le probleme de la forme et l'exégese contemporaine* (Paris 1935) p. 108. Aquí podrá ver el lector cómo la filosofía contemporánea se muestra opuesta a conceder a las masas potencia creadora en el orden cultural.

vían testigos oculares de los acontecimientos. Niega además toda veracidad a los evangelistas, testigos inmediatos o muy próximos a los hechos que describen. Supone falsamente que el origen y el progreso de la religión cristiana estuvo al arbitrio de la fantasía popular y finalmente echa por tierra el verdadero concepto y valor de la tradición apostólica.

Si se examinan además a fondo sus principios y conclusiones, se verá que no son más que renuevos de teorías ya fracasadas, presentadas con un nuevo ropaje de modernidad. Se han explotado principalmente los principios y conclusiones de las escuelas sincretista, escatologista y modernista y más directamente aún los trabajos de Gunkel sobre las tradiciones populares, que según él son el origen del Génesis[26].

Por lo demás, es claro que si rehusamos conceder autoridad histórica a la tradición primitiva cristiana, que nos transmite hechos bien concretos, ligados a circunstancias de tiempo y de lugar perfectamente caracterizados, próxima inmediatamente a los acontecimientos y contemporánea de aquéllos que fueron sus testigos, debemos renunciar a todos los testimonios de la historia".

Que la teoría de la "Historia de las Formas" no ha satisfecho plenamente a los mismos que la inventaron, lo prueba el hecho de que uno de sus más fervorosos defensores, el profesor de la Universidad de Marburgo, Rodolfo Bultmann, ha propuesto después un nuevo sistema que viene a desembocar en idénticas conclusiones. Nos referimos a su teoría de "la desmitologización del Nuevo Testamento", que expuso por primera vez en una célebre conferencia del año 1941[27]. El fin a que tiende este nuevo sistema es a despojar al mensaje o kerigma cristiano sobre nuestra salud, de todo aquello que es inasimilable para los hombres de nuestros tiempos.

En la época en que este mensaje fue predicado por primera vez y pasó a ser escrito en los libros del Nuevo Testamento, las ideas cosmológicas y antropológicas que tenían los hombres eran completamente distintas y aun opuestas a las ideas de nuestra época; aquél era en parte un mundo mítico, cuyas concepciones están en pugna con los conocimientos científicos del hombre moderno. El N. T. y la predicación del cristianismo tradicional nos viene presentando el mensaje de nuestra salud con un ropaje mitológico, es decir, envuelto en las falsas concepciones propias de aquella época primitiva y precientífica. Mítica es la concepción del mundo y de toda la naturaleza, que no es la que nosotros conocemos regida por las leyes físicas. El mismo acontecimiento de la salud mesiánica está en el N. T. y en la predicación tradicional impregnado de concepciones míticas.

Ahora bien, el pensamiento científico moderno no puede en manera alguna avenirse con estas concepciones de una humanidad ignorante y retrasada; excluye del mundo toda ingerencia de fuerzas sobrehumanas que escapen a nuestras experiencias y observación. Consiguientemente el mensaje o kerygma cristiano, ha de ser sometido a una desmitologización profunda, es decir, a una purificación de todos estos elementos mitológicos, si no queremos que el cristianismo perezca y sea abandonado por las genera-

(26) H. GUNKEL, *Genesis (Handkommentar zum Alten Testament),* (Tubinga 1901) 3ª y 4ª ed. (Göttingen 1917). M. DIBELIUS ha reconocido la influencia de Gunkel. Véase, por ejemplo, *Zur Formgeschichte der Evangelien,* en *Theologische Rundschau,* t. I, (1929) pp. 185-216.

(27) El texto de esta conferencia publicado primero en *Beiträge zur evangelischen Theologie,* con el título *Offenbarung und Mythologie,* es hoy conocido más bien con el título *Neues Testament und Mythologie,* cuyo contenido se especifica más concretamente en el subtítulo: *Das Probleme des Entmythologisierung des neutestamentlichen Verkündigung.*

ciones venideras. El conocimiento que del mundo y de sus leyes nos dan las ciencias naturales y más aún la conciencia que el hombre ha adquirido de su autonomía y responsabilidad, le obligan a rechazar toda ingerencia de fuerzas ocultas supraterrenas, que se interpongan en su marcha o actúan en su vida.

Aplicando estos principios a los evangelios, Bultmann cree en primer lugar que todo intento de reconstruir una vida de Jesús, está llamado al fracaso: los datos históricos que se pueden considerar seguros son muy reducidos: que nació bajo el imperio de César Augusto, que vivió en tiempo de Herodes, ejercitó su ministerio en Galilea, sobre todo junto al lago de Genesaret y que murió bajo Poncio Pilatos. Las narraciones evangélicas no nos ofrecen sino el eco de muchas y muy diversas tradiciones, de ninguna manera un conjunto de noticias históricas sobre los hechos o enseñanzas de Jesús, que nos puedan servir de base para conocer el desarrollo de su vida[28].

Todo este sistema, como se ve, parte de un principio filosófico falso; la imposibilidad del orden sobrenatural y del milagro: toda intervención en el mundo de poderes o actividades supraterrenas queda relegada a la mitología y a la leyenda. De esta manera los misterio más augustos y fundamentales de la religión cristiana, como el de la encarnación, la divinidad de Cristo, sus milagros y en especial su resurrección, quedan sencillamente eliminados, sin respeto alguno a toda la tradición multisecular, sólo porque se afirma gratuitamente que estas verdades y otras del mismo género son inadmisibles para los hombres cultos de nuestra época.

Supone también Bultmann gratuitamente que muchas de las concepciones religiosas y morales que reinaban en el ambiente de las primeras comunidades cristianas tenían un origen mítico o legendario.

Que la concepción del mundo físico que tenían los evangelistas no responde a la mentalidad científica moderna, sólo prueba que, como es natural, para expresar su pensamiento se valieron a veces de las concepciones corrientes en aquella época entre sus contemporáneos[29]. Pero esto no da derecho a afirmar que la descripción que nos ofrecen de hechos objetivos con sus circunstancias concretas de tiempo, de personas y de lugar son fruto de una evolución mítica o legendaria. Sería imposible explicar entre otras cosas cómo concuerdan los evangelistas en el contenido y forma de sus narraciones, si no tuviesen su origen en una primitiva tradición objetiva de un acontecimiento verdaderamente histórico. La tendencia a emplear un ornato mítico no explicaría esta concordia.

---

(28) A los lectores que deseen tener un conocimiento más detallado de la teoría de BULTMANN, recomendamos las dos siguientes obras: L. MELEVEZ, S. J., *Le message chretien et le Mithe*, Bruselas, Brujas, Paris 1954. En la introducción, pp. 9-11, se encuentran citados los principales trabajos sobre el tema hasta el año 1954, tanto de autores católicos, como protestantes. RENE MARLE, S. J., *Bultmann et l'interpretation du Nouveau Testament* (Aubier 1955). En las páginas 189-195 encontrará el lector completa bibliografía hasta el año 1955. Ambas obras contienen una refutación eficaz de la teoría de la desmitologización.

Util es también el trabajo de Y. HEUSCHEN, *La formation des Evangiles. Probleme synoptique et Formgeschichte* (Paris 1957) p. 13, n. 1.

En *Revue Biblique* (1958) 481-522 publicó el P. B. RIGAUX, O. F. M., un artículo *L'historicité de Jesus deviant l'exégese récente*, en el que expone la concepción cristológica de Bultmann, por cierto nada clara, y las diversas reacciones que su teoría ha originado en el campo católico y protestante.

(29) Véase nuestro trabajo *La Biblia y las Ciencias naturales* en la Revista *Las Ciencias* 24 (1959) 371-387.

Los principios en que se funda este sistema de Bultmann tienen sus hondas raíces en el más extremado racionalismo. Con razón escribe el P. Melévez: "Par son programme de demythisation, Bultmann veut, au fond, donner satisfaction aux vieilles exigence rationalistes de l'Auffklärung"[30].

No es extraño que entre algunos de los mismos protestantes la teoría de Bultmann encuentre una instintiva y decidida repulsa, ya que los efectos que comienza a producir no son nada halagüeños, pues arranca del alma de los que le admiten la adhesión al cristianismo tradicional, empujándoles a un existencialismo puramente filosófico, que no tiene de cristiano más que el nombre.

Para el católico dicho se está que la doctrina de Bultmann es bajo muchos aspectos inadmisible. En su sistema teológico desaparece completamente por razones apriorísticas, que no sufren un serio análisis, la importancia primordial de las realidades físicas y de los acontecimientos históricos sólidamente comprobados por la crítica interna y externa más rigurosa, en los que se fundan la encarnación, la resurrección de Cristo, todo el orden sacramental, la realidad de la Iglesia, etc., verdades fundamentales del cristianismo, que quedan eliminadas por la desmitologización.

Si atendemos a la debilidad e inconsistencia de los principios en que Bultmann funda su teoría y a los rudos ataques que va recibiendo tanto del campo católico, como de amplios sectores del protestante, podemos augurarla un desenlace como el que han tenido el sistema naturalista de Cottlob Paulus, el mítico de Federico Strauss, la escuela de Tubinga de Cristian Baur y más cerca a nuestros días el evolucionismo y escatologismo de los modernistas.

CONCLUSION

De todo lo hasta aquí dicho podemos concluir que la crítica literaria interna e histórica, aplicada a los evangelios, no resta eficacia alguna a la argumentación clásica, con que tradicionalmente se viene probando el valor histórico de estos escritos. Los evangelistas son testigos bien informados, veraces, conscientes de sus afirmaciones. Su fidelidad a la tradición oral y escrita en que han podido fundar sus informaciones, sin excluir sus propias experiencias, está plenamente garantizada por el origen y fuente de dicha tradición, que son los mismos Apóstoles y los demás testigos inmediatos de la vida y doctrina de Cristo.

El contenido de esta tradición, o si se quiere el estado paleontológico del material preevangélico, no pudo adulterarse, ni mistificarse con elementos extraños míticos o legendarios en el corto espacio de tiempo que transcurrió desde la muerte de Cristo hasta la aparición de los primeros evangelios, teniendo sobre todo en cuenta la repugnancia instintiva que las primitivas Iglesias mostraron siempre a admitir lo que no tuviera origen apostólico y la vigilancia de los Obispos y dirigentes para que el depósito doctrinal a ellos confiado se conservase intacto, tal como lo habían recibido de sus predecesores.

La misma dependencia literaria que indudablemente existe entre los tres primeros evangelios, es una señal manifiesta de la fidelidad con que sus autores quisieron transmitir a la posteridad la vida y doctrina de Jesucristo en aquellas mismas formas esquemáticas y estereotipadas con que la habían recibido las primeras comunidades de labios de sus fundadores.

(30) *Op. cit.*, p. 162.

Colocar entre los acontecimientos de la vida de Cristo y la redacción de los primeros evangelios un período en el que la fe del pueblo cristiano, o el culto dado a Cristo, o la predicación, o la polémica con los adversarios, o influjos semíticos o helenistas, adulteraron la historia y crearon una vida de Jesús mítica y legendaria; no pasa de ser una hipótesis gratuita, contraria a los testimonios de la antigüedad más fidedignos y fundada en un prejuicio filosófico falso, cual es la negación sistemática de todo lo sobrenatural y más concretamente de los milagros.

Severiano del Paramo, S. J.

Profesor de Sagrada Escritura

Universidad Pontificia. — Comillas.

SOCIEDAD DE APOSTOLADO BIBLICO PARROQUIAL

S. A. B. P.

Los feligreses y amigos de la Parroquia "Nuestra Señora del Perpetuo Socorro y San Alfonso", Tapes 966, Montevideo, tuvimos la gran satisfacción y regocijo de acompañar a su Rector y Párroco, en la solemne fundación de la "Sociedad de Apostolado Bíblico Parroquial", uno de sus grandes anhelos que el día 14 de julio de 1962, a sólo cuatro meses de su Rectorado, convirtiera en hermosa realidad.

Con la presencia de un centenar de personas, escuchando el Himno Nacional Uruguayo, la palabra del Asesor, llena de emoción, tradujo los sentimientos de su corazón de Misionero que no tiene otra inquietud que hacer conocer a Cristo por campos y ciudades, en todos los ambientes, en todas las almas de buena voluntad. Cuántos no aman a Dios, no cumplen sus deberes de cristianos, por ignorancia; es pues necesaria la difusión de la Palabra de Dios, que es la Biblia. Esta Sociedad por él fundada, no será una sociedad más, sino la dedicada al estudio paciente de la Biblia, el conocer a Cristo para hacerlo conocer a los demás, trasmitiendo a todos la luz de su doctrina, el mensaje evangélico. Su finalidad será la formación de sus integrantes y ella será llevada también a las familias por medio de reuniones, a la Radio y a la Televisión.

A continuación el Excmo. Sr. Nuncio Apostólico, Mons. Rafael Forni, pronunció una hermosa alocución terminada con una palabra que, siendo a la vez consejo, significa claramente un deber: *"¡perseverancia!"*, norte de toda vida de cristiano, propósito de los que se alisten en esta Sociedad. Bendijo luego las Biblias y Evangelios, mientras se entonaba con entusiasmo el Himno de la Biblia, firmándose el Acta por los presentes, entre quienes se encontraba el gran amigo de todas las nuestras obras, M. I. Canónigo Dr. Juan Luis Zerbi, cuya presencia es imprescindible en nuestras grandes fiestas.

En los avisos dados luego por el Asesor, figuraron las muchas indulgencias que se ganan en la lectura de la Biblia; que las clases se dictarán todos los sábados a las 19 horas, bajo el patrocinio de San Jerónimo, cuya fiesta se hará solemnemente el 30 de setiembre; anunció la confección de sus Estatutos a aprobarse por la legítima autoridad eclesiástica; que sus clases serán con mesas redondas, buzón de preguntas, proyecciones Bíblicas, conferencias, noches Bíblicas semanales en la Iglesia y jornadas nocturnas en las familias.

Continúa en la pág. 155

EL TEMPLO DE JERUSALEN

I. Introducción histórica y evolución cultural hasta el templo de Salomón.

Dios está presente dondequiera obra, pero esa presencia se hace más patente en los lugares sagrados donde el hombre se pone en contacto con la divinidad. Este fue el sentimiento de todos los pueblos y la historia de la civilización así lo manifiesta. En toda civilización, desde la egipcia hasta la romana, se sintió la necesidad de materializar lo invisible, localizando las fuerzas superiores en determinados lugares y objetos. Los templos fueron el centro del culto de la divinidad que allí se comunicaba con el hombre de una manera peculiar: de ahí que la arquitectura nació en un ambiente religioso y se desarrolló y perfeccionó a impulsos de la religión. Si todos los pueblos han tenido estos sentimientos de la presencia divina en los lugares sagrados, Israel los tuvo sobremanera. Yahweh es el único Dios y su omnipresencia se extiende a todo el universo, pero se manifiesta a su pueblo en forma muy personal. Antes de entrar al tema del trabajo, es conveniente, para su adecuada ubicación recorrer a grandes rasgos la evolución cultural del pueblo elegido a través de la historia bíblica, hasta llegar a la centralización religiosa definitiva en el templo de Jerusalén.

A. - LOS PATRIARCAS

La tradición de Israel atribuye a los Patriarcas la creación de ciertos santuarios allí donde un elemento natural les manifestaba la presencia patente del Dios de los Padres.

Abraham, que atravesaba el país de Canaán, de norte a sur, siguiendo el llamado divino, recibe en Siquem, en el encinar de Moreh, la aparición divina y la promesa que la tierra de Canaán sería dada a sus descendientes "y allí alzó un altar a Yahweh que se le había aparecido" (Gén 12, 7-8). Se detiene luego en Beth-El y "alzó un altar a Yahweh e invocó su nombre" (Gén 12, 8). Después de bajar a Egipto en ocasión de una carestía Abraham vuelve a Canaán y decide separarse de Lot, quien prefiere la zona del norte, en la parte sur del Mar Muerto y se establece en Sodoma. Abraham por el contrario se dirige a los terebintos de Mambré, cerca de Hebrón, donde establece sus tiendas, y luego alza allí un altar a Yahweh" (Gén 13, 18). En el relato bíblico de Abraham se le atribuye a Mambré tres objetos de gran veneración: el pozo, la encina, y el altar. Las excavaciones han comprobado que existía un pozo y un antiguo lugar donde se erguía un árbol sagrado, la *asherah,* tronco o palo sacro. Esto hace suponer que existía allí un lugar sagrado de los cananeos donde la *asherah* ocupaba un lugar importante como representación de los bosques, de los lugares altos donde habitaba la divinidad. La residencia, la sepultura y la liturgia de Abraham hicieron de este lugar objeto de veneración. Los árabes lo llaman, de acuerdo a una antigua tradición, "Haram Ramet el Khalil" (Santuario de la altura del amigo de Dios). Tenemos luego el relato de la huida de Jacob de su hermano Esaú, a quien había arrebatado la bendición paterna. Una noche, durante el camino a Harán se detuvo a descansar: allí vio en sueño una escala que unía el cielo con la tierra y a Yahweh que le hablaba desde lo alto confirmando las promesas hechas a Abraham y a su padre Isaac. Jacob se levantó y tomando la piedra que tuvo por cabecera la alzó como memorial, derramó óleo encima y puso a aquel lugar el nombre de Beth-El, haciendo luego el

voto de convertir el lugar en "casa de Dios" si Yahweh le protegía en su viaje (Gén 28, 10-22). La piedra tiene aquí dos objetos. es memorial de un hecho extraordinario y a la vez testimonio de un voto. Por este voto la *massebah* piedra erigida) debía ser sustituida por la Beth-Elohim o Beth-El (la casa de Dios). También conviene tener en cuenta que los *massebôh* eran estelas de piedra plantadas en la tierra y formaban parte principal del santuario cananeo.

Estos santuarios que jalonaron la ruta de los patriarcas (Siquem, Mambré, Beth-El y también Bersabé) irán a través del tiempo perdiendo su importancia a causa de la unificación del culto en los nuevos centros culturales, como exigencia de la revelación yahvista.

B. - EL MONTE SINAI

Después de la salida de Egipto del pueblo de Israel la historia bíblica nos muestra a Moisés, su jefe, que lo hace acampar frente al monte Sinaí, llamado también Horeb. Lo más probable es que el verdadero nombre del monte fuese Horeb, y Sinaí hiciese referencia al nombre del antiguo desierto de Sin, o también del dios lunar Sin, venerado en las adyacencias.

Vemos que Yahweh se aparece a Moisés en el monte Horeb y le indica que el lugar en que se halla es tierra santa (Ex 3, 5). Yahweh se manifestó a Moisés y a su pueblo varias veces en el Sinaí; en todo el relato de la tradición mosaica aparece este lugar como objeto de la preferencia divina para mostrarse a su pueblo. Esta especial presencia de Yahweh en aquel sitio, comunicaba a éste algo de su santidad; allí Yahweh se reveló cara a cara a sus elegidos (Ex 24, 2) y realizó la alianza con su pueblo confirmada con su sacrificio de víctimas pacíficas en el altar erigido a los pies del monte, junto a los doce massebôth que representaban las doce tribus de Israel.

Desde entonces el Sinaí será lugar sagrado, venerable sobremanera, la "casa de Yahweh" desde donde "Yahweh sale a favor de Israel . . . armada la diestra con el rayo" (Deut 33, 2). Este es el concepto recogido por la tradición poética posterior que afirma que el Sinaí es la residencia de Yahweh.

C. - LA CASA DE YAHWEH EN EL EXODO

Yahweh había hecho alianza con su pueblo pero éste había prevaricado apartándose de sus mandatos. Moisés intercede para obtener misericordia por Israel y conseguir clemencia; obtenido nuevamente el favor divino se organiza la marcha hacia la tierra prometida. En este viaje aparece la tienda sagrada que acompañará a los israelitas casi trescientos años. Yahweh se reunía con Moisés y allí charlaba "cara a cara", como habla un hombre con su amigo. La tienda permanecía fuera del campamento y en ella Yahweh se reunía con su pueblo (Ex 32, 7).

D. - EL ARCA DE LA ALIANZA

Como el carácter amórfico de la religión yahvística no admitía que el culto girase sobre el objeto representante de la divinidad, el ídolo, se localizó en un lugar; el culto, por lo tanto, se refirió al lugar santo. El símbolo expresivo de la presencia de Yahweh entre su pueblo será el arca de la alianza; la tienda era el lugar donde se establecía la relación entre Dios y el hombre, pero el arca era la verdadera habitación de la divinidad.

Estando Moisés en la montaña santa el pueblo defeccionó de su fe a Yahweh; Aarón fue persuadido a fabricar con adornos femeninos un becerro de oro que guiase al pueblo, "el que lo sacó fuera de Egipto" (Ex 32, 4). El pueblo sin Moisés y sin imagen sensible de su Dios, se sentía desamparado; Yahweh "el que es", inmaterial e invisible, era demasiado trascendente para un pueblo asombrado ante las pomposas ceremonias egipcias al buey Apis, y el culto semita a Adad-Ramman, dios de las tormentas que era representado por un toro. ¿Por qué Yahweh no podía ser representado como los otros dioses? Ante el pedido del pueblo Aarón hizo el becerro o toro, bajo la influencia de la teofanía pasada, y construyó ante él un altar; luego el pueblo ofreció sacrificios y danzó en su presencia. Moisés bajó del monte indignado y ante el pueblo prevaricador hizo pedazos las tablas de la ley y destruyó el becerro, haciendo cumplir por los descendientes de Leví una terrible matanza; después intercedió ante Yahweh por el pueblo y recibió en el monte de nuevo las tablas. Luego Yahweh mandó a Moisés construir el Arca (*arôn* o caja sagrada) y colocó dentro de ella las nuevas tablas de la ley. Así era costumbre entre los antiguos colocar en los templos, bajo los pies de la estatua de la divinidad, los pactos de alianza entre los reyes y las naciones, haciendo a Dios fiador o testigo de la bilateralidad del pacto. Desde entonces el Arca será para Israel el lugar donde Dios reine entre querubines (Sal 99, 5), el escabel de sus pies (Sal 132, 7). Allí Yahweh se mostrará en la nube (Lev 16, 2) y dará sus mandatos a Israel por medio de sus elegidos (Ex 25, 22). A partir de este momento Yahweh es verdaderamente el Dios de Israel e Israel el pueblo de Dios; El mismo viene al campamento de Israel (Sam 1, 4-4). En las batallas como en las marchas a través del desierto el Arca fue el escudo (*paladium*) de Israel, signo de la presencia de Yahweh en medio de su pueblo.

II. El Templo de Salomón.

A. - DAVID

Allí donde residía el Arca se hallaba el santuario central de Israel. Primeramente aparece en Siquem, la localidad de los patriarcas, luego en Silo, centro político religioso de Israel hasta el triunfo de los filisteos y la captura del arca. El arca permaneció siete meses entre los filisteos y después fue llevada a la casa de un tal Abinadad, en Quiriat-Yearim de Judá, que la hacía custodiar por su hijo Eleazar. Todo esto ocurrió hasta la venida de David. David, después de haber sido reconocido y ungido rey de todo Israel, tomó la estratégica ciudad jebusea de Jerusalén y estableció en ella la capital de su reino. La visión del rey en la elección de Jerusalén como capital política de Israel se pone de manifiesto nuevamente con el traslado del arca; por esto será Jerusalén el centro religioso de todo Israel. El arca de la Alianza fue llevada en procesión, en la que tomó parte el rey. Luego fue colocada en un pabellón, a semejanza del tabernáculo del desierto, y el rey ofreció a Yahweh holocaustos y sacrificios eucarísticos (2 Sam 6, 14-17). Pero el rey no estaba satisfecho con la morada de Yahweh; la majestad divina pedía algo más: "Yo habito en casa de cedro y el Arca de Yahweh está en una tienda" (2 Sam 7, 2). Respecto a esto los historiógrafos nos presentan dos explicaciones diferentes. La versión de la primera tradición dice que David tenía intención de construir una "casa" a Yahweh, pero por boca de Natán su consejero, que de primera intención aprobó el proyecto del rey, Dios le hace saber que rehusaba este homenaje, estaba contento de andar

"en tienda" y nunca había expresado el deseo de tener una casa de cedro (2 Sam 7, 3). Luego Yahweh premiará el propósito del rey, cumpliendo la promesa de que El construirá una "casa" (linaje) a David que perpetuará su dinastía, y que un hijo suyo levantará para Yahweh la casa deseada por David. La otra tradición cita el texto de las Crónicas (capítulo 23). David llamó a Salomón dándole orden de edificar una casa a Yahweh que le había prohibido cumplir este propósito a causa de la mucha sangre que había derramado. Por lo tanto el rey, habiendo reunido todos los materiales necesarios para la construcción del templo, los entregó a su hijo Salomón para materializar su intención detenida por la expresa voluntad de Dios. Esto no parece mencionado en el libro de Samuel. Siguiendo el relato de la primera tradición vemos cómo David se había empeñado en realizar el censo de su pueblo por lo que Yahweh castigó a todo Israel con una peste, cuya culminación fue determinada con la aparición de un ángel. La aparición tuvo lugar en la era de Orna o Areuna, el jebuseo; Gad el profeta vidente de Yahweh, le hizo saber a David el mandato divino de alzar un altar en ese lugar. El rey se llegó a Orna y "compró la era y los bueyes para el sacrificio en cincuenta ciclos de plata y ofreció sacrificios pacíficos a Yahweh (2 Sam 24, 25). Este sitio recibirá luego la mayor consagración por la edificación del templo de Salomón.

B. - SALOMON

Con el advenimiento de Salomón la monarquía hebrea llegó a su apogeo. David había entregado a su hijo un reino en estado de dominio sobre los pueblos vecinos. La organización externa aparece ya bosquejada al final del reinado de David; Salomón no hará nada más que dar al reino heredado de su padre, esa exhibición material que servía entre los orientales para destacar el índice de la potencialidad alcanzada por una monarquía. En la historia de las monarquías orientales no se concebía un rey que no poseyera un suntuoso palacio anexo a un magnífico templo del dios nacional; el templo y el palacio eran las manifestaciones más concretas de la grandeza nacional. De todas las obras realizadas por Salomón en construcción, indudablemente el templo es la más notable. Desde entonces Jerusalén será el centro religioso de todo Israel, definitivamente organizado. Si David había sido el fundador del reino y su primer organizador en lo político y en lo religioso, Salomón se hace el realizador más acabado de esa monarquía teocrática preparada por su padre.

C. - CONSTRUCCION DEL TEMPLO, FECHA Y DEDICACION

El primer libro de los reyes expresa que "el año cuatrocientos ochenta después de la salida de los hijos de Israel de Egipto, el cuarto del reinado de Salomón sobre Israel, el mes de ziv, que es segundo mes, Salomón comenzó a edificar el templo de Yahweh" (I Rey 6, 1). El problema está en determinar la fecha exacta del éxodo, cosa sobre la cual no se han puesto de acuerdo los que sostienen las distintas opiniones. En base a estas citas algunos fijan el comienzo de la construcción del templo entre los años 970-69.

La opinión de W. E. Albright, que fija la muerte de Salomón en el año 923 apoyándose en la cita del libro de los reyes (Rey III, 42: "reinó Salomón en Jerusalén cuarenta años sobre todo Israel"), establece que la subida al trono se realizó en el año 963 y que el templo se comenzó a edificar el año cuarto del reinado de Salomón: por lo tanto el año 959 a. C. deter-

mina el comienzo de los trabajos del templo. Las discordancias en los datos empleados por los que sostienen las distintas opiniones acerca de la fecha de la construcción del templo justifican plenamente lo condicional de sus conclusiones.

Terminado el templo, Salomón celebró una solemne fiesta de dedicación. El arca que estaba colocada en el tabernáculo fabricado por David, fue llevada con todos los utensilios sagrados hasta el templo, en la parte del fondo donde ocuparía el *debir* o santísimo. Luego que salieron los sacerdotes la nube de Yahweh inundó el templo, significando que se hace presente y toma posesión de la casa. Esta presencia da al templo toda su importancia y sentido religioso. Salomón, como convenía a todo rey teocrático, ejerció las funciones sacerdotales bendiciendo al pueblo y dirigiendo la oración consagratoria. Después, con los brazos extendidos hacia el altar, se dirigió a Yahweh reconociendo la inmensidad divina: "Los cielos de los cielos no son capaces de contenerte: ¡cuanto menos esta casa que yo he edificado" (Rey I 8. 27).

Este templo donde Yahweh ha querido hacerse presente tiene que ser como Dios lo pide en el Deuteronomio, lugar de culto no sólo de los hebreos sino también de los extranjeros (Deut 12, 5). "Cuando el extranjero venga de tierra lejana a orar a ti en esta casa, óyele desde los cielos, desde el lugar de tu morada . . . para que todos los pueblos del orbe conozcan tu nombre . . . y sepan que tu nombre es invocado en esta casa que te he edificado" (Rey I 8, 4-43).

Esta afirmación de Salomón es importante. Ella expresa una concepción del culto universal y mesiánico que Jesús aplicará cuando declare que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad (Jn 4. 23); por lo tanto un culto no ligado ni a lo material del lugar ni a lo exterior.

Roberto L. Liñares

Continuación de la pág. 150

Sociedad de Apostolado Bíblico Parroquial

A este acto, del cual se distribuyeron estampas recordatorias, asistieron periodistas y fue televisado por los Canales 4 y 12, después de una intensa propaganda de preparación por radio, prensa y televisión.

El esfuerzo y el celo del M. R. P. Elías Clemente Dell'Oca, ha culminado con el mejor de los éxitos, y las ansias y deseos de su corazón de misionero, se han visto cumplidos con creces. Si bien ahora, por obediencia debió dejar sus trabajos como tal por campos, pueblos o aldeas, su obra apostólica seguirá cosechando frutos en el campo espiritual de todas las almas de buena voluntad que, con sumisión y humildad, pero con decisión y perseverancia, aprovechen sus clases, sus consejos, sus directivas, para, sabiendo más, poder trasmitir a tanto prójimo que jamás ha tenido la suerte de aprender, la sabiduría que encierran las Sagradas Escrituras, la auténtica verdad revelada: la palabra de Dios.

Terminó este hermoso acto de fundación bajo el lema que tendrá esta Sociedad, entusiasta, rotundo y promisor:

"Todo por la Biblia; la Biblia, empero, por Cristo".

Adela B. de Gabulli

PRECEDENTES DEL MILAGRO DE CANA

Para mejor entender el significado de esta primera señal hay que encuadrarla bien dentro del cuarto Evangelio y de su estilo.

Ya hemos hecho notar en esta obra que desde las primeras palabras del Prólogo "en el principio era el Verbo..." se ve claramente la relación estrecha que quiere hacer San Juan entre su evangelio y el Génesis y entre ambos contenidos: los orígenes del mundo material y los del espiritual; la obra de la creación y la de la regeneración y para mejor recalcarlo, así como el autor de Génesis 1 ha enmarcado la descripción de la acción creadora en una semana, así lo hace el evangelista en este comienzo de la regeneración: 1, 19 = 1er. día; vers. 29 = 2º día; v. 35 = 3er. día; v. 43 = 4º día y 2, 1 = tres días, total 7 días. Como también lo hará al final en la última semana de la vida de Jesús; concluyendo ambas semanas con el famoso *día tercero*. En esta primera los discípulos vieron la gloria de Jesús, en la conversión del agua en vino; y en la última la vieron en la Resurrección.

La misma expresión está tomada del Antiguo Testamento[1] y aplicada por los hagiógrafos neotestamentarios, con una exégesis para los criterios actuales ininteligible, a la máxima glorificación de Jesús, la resurrección, que también es nuestra *vivificación*. Igualmente la tradición que recogió San Lucas, anunció esta glorificación del "día tercero" en el episodio de la pérdida y hallazgo del Niño Jesús en el Templo (2, 46). Se ve, pues, que la expresión de Oseas hizo fortuna a la luz de la Resurrección.

En el génesis tenemos la creación a partir del elemento primitivo, el agua; la regeneración comienza también con un milagro de creación de la substancia a partir igualmente del agua.

"En el principio Dios creó el cielo y la tierra", se nos revela la existencia y poder de Dios.

"En el principio era Verbo... y vimos su gloria", se nos revela la existencia y divinidad del Verbo.

"Este es el principio de las señales", así da comienzo a la manifestación de la divinidad de Jesús, que continuará durante toda la vida pública hasta su culminación en la Resurrección.

La circunstancia de relacionarse este milagro con la Pascua, (2, 13) como más tarde la multiplicación de los panes con otra Pascua (6, 4), es también muy ilustrativa.

Aunque aquí en Caná se da toda la importancia al vino, como después en Cafarnaúm se dará al pan, en el discurso que sigue a este milagro Jesús se presenta como el pan de vida: "Si no comiereis mi carne y bebiereis mi sangre" (6, 5), luego se sobrentiende que Jesús también es el vino de la vida tanto más que sus milagros son la manifestación sensible de sus atributos: "Yo soy la vida" (y resucita a los muertos); "Yo soy la luz", (y da vista a los ciegos). Más adelante dirá: "Yo soy la vid", equivalente a "Yo soy el vino". Como en la última Pascua de su vida, antes de darse como Redentor en la Pasión, se dará como Eucaristía bajo las especies de pan y de vino, hablará allí mismo en el Cenáculo, del pan y del nuevo vino en el Reino

(1) "El nos dará vida en dos días - y al tercero nos levantará - y viviremos ante El" (Os 6, 2). La idea de solidaridad, tan metida en el alma semita, nuestra idea del Cristo total, es la que puede dar pie a la interpretación mesiánica de este texto, aplicándolo a la resurrección.

escatológico de Dios[2]. No hay la menor duda de que San Juan haya aludido al vino eucarístico en el milagro de Caná. Se conforma si se atiende a que Jesús, siguiendo la línea tradicional del Antiguo Testamento, sea comparado al esposo y la felicidad de la vida eterna la describe con el convite de bodas que el Padre ha preparado para su Hijo[3].

En el Génesis se manifestó Dios bueno y poderoso en cada una de sus creaciones. Cada día repite: "Y vio Dios que era bueno..." y al final: "Y vio Dios que cuanto había creado era muy bueno". En Caná se manifestó también Jesús poderoso y bueno con aquellos pobres esposos creando el elemento principal de las bodas y contribuyendo así generosamente a la alegría. En la última Pascua antes de ser arrebatado el Esposo, creará también este nuevo vino del Reino de su Padre.

Dios después de la creación entró de nuevo en su gloria o reposo; Jesús después de esta primera semana manifiesta su gloria en la cual entran sus discípulos por la fe[4]; al final de la última semana entrará definitivamente de nuevo en su gloria para preparar allí la estancia definitiva de los suyos (Jn. 14, 3).

La hora de Jesús

No hay duda que la circunstancia de este milagro expresada por: "No ha llegado mi hora", es de capital importancia. Jesús no quería realizar aquello que le pedía su Madre porque no había llegado su hora. A primera vista se ve que se trata de la hora de hacer milagros y en particular de proveer milagrosamente el vino que faltaba.

Pero dado el carácter tan teológico del cuarto evangelio, en el que todo hecho histórico del orden natural tiende a ilustrar el orden sobrenatural, y su estilo tan frecuente de dar a las expresiones más vulgares un valor trascendente, se entrevé fácilmente que el verdadero milagro del vino, según él, no es el de Caná sino el del reino escatológico.

Por otra parte, la hora de Jesús jalona todo el cuarto evangelio con vistas casi siempre a la hora suprema de la máxima exaltación. Veintiséis veces sale en este evangelio y en 8.20 no ha llegado todavía esta hora; sólo a partir del 12, 23 parece que está presente, por eso Jesús se conmueve hasta lo más profundo: "Es llegada la hora en que el Hijo del hombre será glorificado... Ahora mi alma se siente turbada. ¿Y qué diré? ¿Padre, líbrame de esta hora? ¡Mas para esto he venido yo a esta hora! Padre, glorifica tu nombre..." (12, 23-28). Esta es la hora de su elevación a la Cruz y a la Gloria expresada con el mismo verbo *hypsoô* (elevar, exaltar) para así enseñar su íntima relación. Si a esto añadimos que la actuación del Maestro era ante todo mesiánica y trascendente, y que en su hora suprema creó el vino del reino mesiánico, como acabamos de decir, no hay la menor duda de que los pensamientos de Jesús en Caná estaban concentrados en el vino eucarístico más que en aquel material.

Es curioso que esta hora de Jesús, fijada por el Padre, se la llame también la del poder de las tinieblas, y que éstas se vean asociadas a las dos personas divinas en esta suprema glorificación (Lc. 22, 53 con 4, 13). Son diferentes puntos de vista de la misma: las tinieblas glorifican al hijo como instrumentos inmediatos de su Pasión; este glorifica al Padre con su obe-

(2) Lc 22, 16-18; Mt 26, 29; Mc 14, 25.

(3) Mt 9, 15 y 1. p.; 22, 1-14; Os 2, 4-18; Is 25, 6-9; Ap 19, 7-9.

(4) Creyeron en El, en acusativo, indicando entrega, penetración, a diferencia del superficial creer con dativo; fiarse de uno.

diencia hasta la muerte y el Padre glorifica al Hijo resucitándolo de entre los muertos. Todo contribuye a los planes divinos, manifestación de poder y sabiduría infinitos que han sabido barajarlo todo, hasta las tinieblas, para su gloria.

Papel de María

Salta a la vista que María es personaje central en este episodio. Es la primera de los invitados, por ella lo fue Jesús y sus discípulos probablemente; ella está al tanto de todo como si fuera el ama de casa, se da cuenta la primera que falta el vino, es la primera en interceder con su hijo, la primera en dar órdenes a los criados y la primera en descubrir las intenciones de su hijo, la que mejor ha presenciado el milagro y ha captado su significado en contraposición a los criados que no sabían que habían llenado de agua las tinajas y agua habían sacado, y al mayordomo, que nada sabía de lo sucedido ni vio más que una buena humorada en el prodigio. Realmente María parece ser el primer testigo que más detalles ha captado y que ha podido ser la fuente joanea del relato en estos pormenores del punto de vista y de su actuación coronada por el éxito. Si a esto se añade que una de las únicas veces que San Juan trae a María en su evangelio: aquí como testigo de la primera señal que hace Jesús; al final, en la suprema manifestación de sí mismo, como señal de contradicción, ruina de muchos y levantamiento de otros, señal de Jonás a punto de entrar en las entrañas de la tierra para resucitar al tercer día, claramente se ven las intenciones del evangelista de destacar el gran papel de María en la obra redentora. Nótese que San Juan no ha relatado los hechos de la infancia de Jesús en los cuales aparece por primera vez entre nosotros a través de María; era pues natural que el teólogo contemplativo, en los comienzos de la Vida Pública, presentara a Jesús, comenzando su contacto con los hombres a través de María. Así como por ella nos introdujo en este mundo la divinidad del Verbo, ahora también por ella se nos manifiesta su divinidad oculta en Jesucristo.

Aún hace más nuestro evangelista. Nos la presenta al final junto a Jesús moribundo, en su suprema glorificación, cuando se reveló tal cual era. De esta suerte ha cumplido espléndidamente con María su papel de completar a los sinópticos.

Si a esto se añade el gran fondo teológico de que está encargado el cuarto evangelio y los detalles comunes que hay en Caná y en el Calvario: Jesús, María y sus discípulos (representados en Juan); el título de ¡Mujer! ¡agua y vino, agua y sangre; el tercer día de gloria; la hora de Jesús; principio de las señales y última señal, por todo esto se ve claramente que ambos episodios se ilustran y se complementan. Es verdad que María recibe la lección de que se ha acabado su autoridad familiar en la nueva época, que ha comenzado la de la actuación mesiánica de Jesús, cuyo poder está exclusivamente destinado a su misión evangelizadora, según la única voluntad del Padre. Pero su fe y oración, provocadas indudablemente por el mismo Padre, se han visto recompensadas con las perspectivas de un nuevo restablecimiento habitual y definitivo de su autoridad, cuando llegue la hora de Jesús, la de su glorificación en la cual volverá a estar presente.

Para entender mejor el diálogo entre Jesús y su Madre aquí en Caná, hay que tener presente que Jesús ya hace por lo menos una semana que ha cambiado de vida, salió de Nazaret en busca de discípulos y empezó una nueva época, la de su actuación mesiánica. Todo lo cual, no lo podemos ni sospechar, no lo hiciera sin decir una palabra a su Madre, ni despedirse de

ella al sustraerse a su autoridad maternal para ponerse exclusivamente bajo la del Padre. Hubiera sido una huida furtiva de casa, sin sentido, indigna de la familia modelo de la humanidad. Hasta el presente, en Nazaret, el papel principal lo desempeñaba la madre y el hijo estaba asociado a ella con los vínculos filiales; pero ahora se han trocado los papeles, el principal lo desempeña Jesús, bajo la única autoridad del Padre, la madre es asociada a su obra mesiánica. Jesús ya no es el hijo de José (Lc 4, 22), sino el hijo del hombre, el Mesías; por tanto María ya no es su madre, sino la mujer del Génesis (3, 15) y la Virgen de Isaías (7, 14), sometida igualmente que Jesús a la obra impuesta por el Padre. Al terminar ésta en la Pasión, comenzará la hora de Jesús, la de su glorificación mediante la Cruz y la Resurrección; entonces volverá El a quedar investido de todos los poderes y privilegios divinos (Rom 1, 4) de que se había despojado en la Encarnación (Fil 2, 7), y María volverá entonces por divina disposición, a adquirir sus plenos poderes de Madre de Dios, asociada al dolor y a la glorificación de su Hijo. Con este contexto histórico-teológico quedan allanadas todas las dificultades del relato de Caná.

La cosa más vulgar y ordinaria, como un banquete de boda de un pueblo de mala muerte, ha sido providencialmente dispuesta y provocada por Dios como instrumento de grandes enseñanzas en los comienzos de la vida pública de Jesús.

1.

"¿Qué a mí y a ti?" y mejor aún "¿Qué tengo que ver contigo?" recuerda con ello a su madre lo que le había dicho al despedirse de Nazaret, que en adelante pertenecía exclusivamente, como ella, a la obra encomendada por el Padre; que se habían acabado los vínculos familiares y por lo tanto había cesado su autoridad maternal sobre él.

La misma idea tenemos expresada de otra manera en los Sinópticos. Tanto cuando la Madre de Jesús y sus parientes querían verlo[5] como cuando aquella mujer entusiasmada por las palabras de Jesús exclamó "Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te alimentaron" Jesús contestó: "¿Quién es mi Madre y mis hermanos...?" "Más bien bienaventurados los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen (Lc 11, 27). Otra vez tenemos la elevación de la madre al rango mesiánico. Es más dichosa por ser madre del Verbo que de Jesús, en la mentalidad de aquella piadosa mujer; y por haber escuchado, meditado y guardado la Palabra desde el principio, tal como nos dice el Evangelio, más que ninguna otra criatura (Lc 2, 19 y 51; y el "hágase en mí según tu Palabra": 1, 38).

Entendiendo la respuesta por "¿Qué nos importa?", en sentido material simplemente, Jesús se desentendería de estas cosas materiales. El no ha venido a remediar las necesidades materiales de los hombres sino las espirituales. El no es el Mesías milagroso y temporal que esperaban los Judíos ni había de manifestar su gloria a través de milagros gloriosos, sino de la cruz; el último y principal signo que realizará en este mundo cuando llegue su hora.

Los milagros, según Jesús, no serán pues solución de problemas temporales, sino preparativos para los hombres en el amor de Dios; serán señales precursoras de la gran señal de la Cruz, suprema manifestación del amor de Dios.

(5) Lc 8, 20s ; Mt 12, 46 ss; Mc 3, 31 ss.

Tanto aquí como en Caná, hubiera sido un desprecio incalificable para su madre la actitud de Jesús, de no suponer esta elevación superior mesiánica. Jesús sin razón alguna hubiera despreciado a su madre a quién otros sin tantos motivos alababan. Nótese en este diálogo, el punto de vista humano del evangelista: "Y como faltase el vino, dice a Jesús su madre...", y el punto de vista mesiánico de Jesús: "Qué tengo que ver contigo mujer?".

2.

El *"¡mujer!"*, lejos de ser despectivo es el nuevo título funcional de María, como hemos dicho; el mismo que le recordará en la cruz su hora: "Mujer, he aquí a tu hijo". Entonces declarará Jesús solemnemente a todo el mundo, representado en la persona de Juan, la razón de este título de "mujer": porque pasará a ser madre universal, *"cunctorum viventium"* como Eva (Gén. 3, 20). De lo contrario este nuevo nombre de "mujer", dicho en los momentos más trágicos de la vida de María, después de quedar sola en Nazaret y casi abandonada en este mundo, hubiera sido demasiado cruel, despectivo y hasta injusto. En el terreno puramente natural continuaban los vínculos maternales y filiales.

3.

"No ha llegado mi hora" es una manera humana de hablar de Jesús, parecida a aquella en la que dijo que "el día y la hora (de la parusía) nadie lo sabe; ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino el Padre" (Mc 13, 32). Es el estilo mesiánico. Jesús, como Mesías, estaba siempre pendiente de la voluntad del Padre (Jn 8, 29) e ignoraba los pormenores de la misión que el Padre le iba disponiendo. La hora de sus plenos poderes y de los de su madre no habían llegado; la hora de su misión ya hacía por lo menos una semana que había comenzado; la hora de hacer milagros, como todo lo demás, dependía en cada momento del Padre. Por lo mismo hay que suponer que el Padre lo había dispuesto todo en esta ocasión: el banquete; la presencia de María, de Jesús y sus nuevos discípulos: la falta de vino (difícil de imaginar de otra suerte dada su importancia en un banquete y el bochorno que suponía su falta); la petición de María y a continuación el milagro, a pesar de la primera resistencia de Jesús.

No hay, por otra parte, que exagerar el providencialismo de este episodio. María tenía precedentes suficientes para proceder así tal como hemos visto. No podemos imaginar que, en los treinta años de vida privada en Nazaret (sabiendo ambos, Jesús y María, la divinidad y su maternidad virginal) no dijera Jesús a su madre una palabra sobre su misión divina y sus poderes sobrenaturales para hacer milagros, tal como ya estaba profetizado por Isaías y lo recordará a San Juan encarcelado (Lc 7, 22; Mt 11,5).

Si Jesús dedicó dos o tres años a la instrucción del pueblo y de sus discípulos, especialmente durante aquellos cuarenta días, después de la Resurrección, hablándoles del Reino de Dios, ¿no es lógico suponer que su Madre, por el gran papel que debía representar en ese Reino, tal como el desarrollo del dogma nos lo ha revelado, necesitaba la mayor parte de la vida de Jesús para su formación? Y si nada de esto queremos suponer, nadie puede admitir racionalmente que Jesús se marchara de su casa sin despedirse de su madre ni darle explicación alguna de su nueva vida y misión, tal como dijimos. Por tanto, había presupuestos suficientes en María para acudir a Jesús en demanda de un milagro al decirle: "no tienen vino". Pero

nótese también la suma delicadeza de tal petición que más bien es una insinuación parecida a la de las hermanas de Lázaro: "el que amas está enfermo", ante el temor de entrometerse en los planes divinos, tratándose de la primera vez, pero con la seguridad del triunfo por ser Dios quien la movía. Es más bien un alma que ora que una madre que exije.

Es ridículo suponer que la Virgen pida a su hijo el acostumbrado regalo de bodas o vino, acudiendo simplemente a los medios naturales. Sabía muy bien la pobreza de su casa y con más probabilidad de éxito hubiera acudido a alguno de sus discípulos; a Natanael sobre todo que era de allí mismo. Ni vale aducir como razón el haber acudido María a los criados, porque la misma forma de hablarles lo confirma: "Lo que os dijere hacedlo", es decir: cualquier cosa que os mandare por rara que os pareciere, hacedla. Y verdaderamente cosa rara fue mandarle Jesús traer tanta agua y ponerla en aquellas vasijas destinadas a las purificaciones (no en cubos de vino); más natural hubiera sido mandarles llenar los odres vacíos para proveer esta necesidad. Todo se prestaba mejor para ser tomado en broma.

A tantos años de lo sucedido, como escribe San Juan, ¿cómo podía recordar una petición tan vulgar de su madre, siendo tan pocas las palabras y hechos que ella menciona, y que sirven precisamente para hacer resaltar su grandeza? La respuesta tan solemne y cargada de sentido mesiánico de Jesús: "No ha llegado mi hora", está fuera de lugar y de tono, en una petición natural de vino. Pues o no entendió a su madre o si la comprendió le respondió lo que no le pedía. Entonces ella tampoco lo hubiera entendido ni hubiera dado la orden o consejo a los servidores. La única solución que se impone, dadas todas estas circunstancias, es que María, provocada por Dios interiormente pide el primer milagro y adelanta el comienzo de su hora. Con la fe interior de la moción divina está segura de que ha sido oída a pesar del tono negativo de la respuesta de Jesús que tal vez más que a ella da una lección a sus apóstoles, en los comienzos de su vocación, para que lo dejen todo a ejemplo de El: padre, madre, esposa e hijos, y se pongan exclusivamente a disposición del ministerio evangélico. Más adelante, repetidas veces y con mayor claridad y exigencia, dará esta misma lección con diferentes expresiones: "El que quiere venir en pos de mí niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame...". "Quien pone la mano al arado y vuelve la vista atrás no es digno de mí...". "Deja a los muertos que entierren a sus muertos".

Dada la lección, Jesús ve en los ruegos de su Madre las intenciones del Padre y realiza el milagro, comenzando así solemnemente su misión. ¿Conoció María todo esto, sobre todo su elevación al rango mesiánico con el nuevo título de "mujer", que le daba su hijo? Depende esto bastante de las conversaciones que tuvieron ambos antes de este episodio. Aunque el evangelio nada dice de ello, como en nuestro relato no aparece el más insignificante vestigio de extrañeza en la Virgen ni al verse tratada así por vez primera, ni ante la solemnidad del "no ha ha llegado mi hora", ni ante el cambio de vida de Jesús, es de suponer, como hemos dicho, que Este la habría entrenado en su nuevo oficio de "mujer" mesiánica frente al hijo del hombre, sin necesidad de acudir a continuas revelaciones. Ambos se desligan así de todo vínculo familiar y particular para elevarse al plano universal de la humanidad, al servicio único de Dios y de la salvación de los hombres.

Por todo lo dicho, de ninguna manera podemos ver en las palabras de Jesús un reproche para la Virgen, que no lo merecía, dada su santidad y tal como la conocemos hoy día; ni San Juan lo hubiera recordado, en caso

afirmativo, dado lo poco que de ella habla en su evangelio. Sólo sirve para glorificarla y dar una trascendental lección para todos los que, a su ejemplo, han de cortar con todos los vínculos naturales para ponerse exclusivamente al servicio de la palabra que está por encima de todas las obligaciones y nos distancia hasta de nuestros padres para hacernos únicamente ministros de Dios.

También podemos entrever la eficacia de la oración, que altera, o al menos adelanta, los planes de Dios. Esta lección no es nueva en la Biblia. En el Antiguo Testamento tenemos los ejemplos de Abraham intercediendo por Sodoma y de Moisés evitando el exterminio de su pueblo (Gén 18 y Ex 32, 10-14). Y en el Nuevo, el centurión, la cananea y las hermanas de Lázaro no iban a ser más que la Madre de Dios y de los hombres, la Intercesora y Mediadora Universal. Su humilde oración "no tienen vino", insinúa las disposiciones de indigencia y obediencia absoluta con que los hombres se han de poner en manos de Dios: "Haced lo que os dijere". Como ella se puso en manos de Dios desde el primer momento de la Encarnación, con su "Hágase en mí según tu palabra", así ahora, que comienza a ser públicamente la madre de los hombres, aconseja a sus nuevos hijos, al principio de la vida pública, la sumisión total en manos del Dios hombre: "haced lo que os dijere". Como su humildad fue coronada con la gloria de la maternidad divina, así la pobreza humana será llenada con la riqueza de Dios.

Aquí en Caná comienza a actuar como Madre de los creyentes; en el Calvario será proclamada como tal.

Como en la vida privada, los pobres pastores fueron los primeros favorecidos, ahora, al principio de la vida pública, lo son estos pobres desposados, *pauperes evangelizantur,* y por la intercesión maternal de María. Comienza a ser madre de los hombre necesitados, porque su hijo, como Mesías, ya no la necesita.

El papel de María resalta más si se compara con las etapas principales de la vida de Jesús; encarnación, nacimiento, principio de la vida pública, y pasión. En todas ellas aparece la gloria de Dios y Ella como instrumento o testigo. En la encarnación la virtud del Altísimo la cubrió después de su *fiat,* como la gloria de Yahvé que descendía sobre el arca y el templo de Salomón; en el nacimiento la gloria envió a los pastores; al principio del ministerio público los discípulos vieron la gloria de Jesús, gracias a la intercesión de María; finalmente en la máxima glorificación de la luz está ella también presente como testigo y oferente.

Si volvemos a los orígenes, encontramos a la primera mujer provocando al primer hombre, instigada por el espíritu maligno, para procurar su gloria y comodidad. Con esto perdió todo para sí y para los demás acarreando la muerte. Aquí en Caná encontramos otra vez a la "mujer" insinuando, movida por el Espíritu de Dios, el Hijo del hombre, para la manifestación de su propia gloria en bien de los demás. Así comenzó la hora de la regeneración por el Hijo del hombre y la "mujer" hasta que ambos quedarán traspasados por el dolor, morirán a sí mismos para que los demás tengan vida.

Para que mejor se comprenda el ambiente mesiánico tradicional que respira este relato, citamos a continuación algunos pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento:

Las bodas como figura de los tiempos mesiánicos:

"Y prepara Yahvé de los ejércitos a todos los pueblos de este monte
Un festín de suculentos manjares; un festín de vinos generosos,
de manjares grasos y tiernos, de vinos generosos clarificados

y sobre este monte hará desaparecer el velo, que oculta todos los pueblos.
La cortina que cubre a todas las naciones.
Y destruirá la muerte para siempre
Y enjugará el Señor las lágrimas de todos los rostros
y alejará el oprobio de su pueblo, lejos de la tierra,
porque Yahvé ha hablado" (Is 25, 6-8).

"El reino de Dios es semejante a un Rey, que preparó el banquete de bodas de su hijo" (Mt 22, 2-14).

"Alegrémosnos y démosle gloria, porque llegaron las bodas del Cordero, y su esposa está preparada... y me dijo: Escribe: Felices los invitados al festín de las bodas del Cordero" (Ap 19, 7-9).

Jesucristo es esposo de su Iglesia, del alma, como Yahvé lo era de Israel:

"Seré tu Esposa para siempre y te desposaré conmigo en justicia, en juicio, en misericordia y piedades, y yo seré tu Esposo en fidelidad y tú reconocerás Yahvé. En aquel día yo seré propicio a los cielos y los cielos serán propicios a la tierra; la tierra propicia al trigo, al mosto y al aceite, y estos propicios a Israel (Os 2, 19-23; Cf. También Jer 3, 1-10; Ez 16; Is 54, 4-17).

"Jesús dijo a sus discípulos: ¿Por ventura pueden los compañeros del esposo llorar mientras está el novio con ellos? Pero vendrán días en que les será arrebatado el esposo y entonces ayunarán" (Mt 9, 15 y 1 p.).

Conclusión

Todas estas enseñanzas y otras más, que no mencionamos para no dar la sensación de que estiramos los textos más de la cuenta, que van descubriendo la reflexión continua y los estudios profundos modernos, los sabía muy bien el evangelista contemplativo y por esto es más de admirar la sobriedad de su narración. Tal vez fue tan lacónico para no dar pie a una interpretación parabólico-simbólica de este episodio tan histórico y realista como vulgar y que precisamente por esto fue tal vez omitido por los sinópticos. Una vez más nos convencemos de la maestría del divino Pedagogo, que sabía sacar enseñanzas de los hechos más vulgares de la vida corriente y de la profundidad y amplitud de sentido que tiene el Sagrado Texto.

Hemos insistido tal vez demasiado en el carácter sobrenatural de la conducta de María, para hacer frente a una interpretación demasiado naturalista de los episodios marianos evangélicos que se esfuerza por abrirse paso hoy día apoyándose en la negación de estos precedentes que hemos presupuesto en ella; como si se tratara de la vida de una mujer ordinaria al acecho de los acontecimientos para sacar sus consecuencias. Esto se pudiera admitir durante la infancia de Jesús. Supuesta la revelación inicial de su concepción virginal (hasta esto se niega) de ninguna manera podemos admitir que este estado de ignorancia se haya prolongado después de la madurez de su hijo. Forzosamente hay que admitir que a partir de aquí los múltiples contactos y confidencias con Jesús aumentarían los conocimientos mesiánicos de lo que estaba oculto a los demás mortales.

Miguel Balagué, Sh. P.

FUNDAMENTACION BIBLICA PARA UNA REFORMA DE LA LITURGIA DE LA MISA (*)

Demasiado acostumbrados a catalogar todo el mundo de seres y esencias en definiciones distintamente establecidas, con la mayor naturalidad y sin mayor discusión seguimos este procedimiento en cuestión de sacrificio. El sacrificio (se dice en las aulas escolásticas) es la oblación de una cosa sensible con su destrucción hecha legítimamente a Dios para profesar su dominio supremo *(oblatio rei sensibilis cum ejus destructione, Deo legitime facta, ad supremum ejus dominum profitendum).* Una vez establecida la definición se trata después de encontrar todos los elementos en aquello que quiera llamarse sacrificio, también en la Misa. Es de lamentar que lo que es sacrificio por antonomasia tenga que subordinarse a los elementos de una definición, producto de una sentencia más común.

En materia de definición S. Tomás se contenta con decir que sacrificio es algo que se hace *en honor de Dios y para aplacarlo,* también todos los obsequios que se ofrecen al prójimo en cuanto se refieren a Dios o, en general, toda manifestación de devoción interior y fe. Autores modernos, sin preestablecer definición alguna se contentan con advertir la insuficiencia de una definición en base a la conciencia general humana o a la comparación de las religiones para aplicarla a la Eucaristía. Lo decisivo no es lo que el hombre piensa y concibe sino lo que diga la revelación divina acerca de la esencia del sacrificio eucarístico. *El sacrificio eucarístico es el que en sí mismo debe ser estudiado en todo su contenido y alcances*(1).

Por otra parte es un procedimiento muy común el desintegrar los elementos de la eucaristía en un análisis más filosófico que real y debilitar, por lo mismo, todo el enorme contenido religioso que posee al constituir

(*) Recientemente H. J. VALLA escribió un artículo intitulado *Puntualizaciones para una catequesis de la Misa* en que se esfuerza por estar al día con los "redescubrimientos que se han venido realizando en nuestros tiempos sobre las diversas dimensiones del misterio cristiano" de la Santa Misa. Confiesa abiertamente que "en la determinación de la substancia de la celebración Eucarística —lo que se ha llamado esencia metafísica de la Misa, que fuera y sigue aún siendo centro de arduas controversias—, la Teología ha ido formulando algunas precisiones cada vez más definidas". Sin embargo, las mayores conquistas en la intelección del sacrificio Eucarístico, que sin duda se deben a la exégesis, no figuran en la exposición del autor. No negamos que sus méritos y sus puntualizaciones están en la corriente del pensamiento neotestamentario, pero nada encontramos de la referencia a la Pascua, al Sacrificio de Alianza y al Sacrificio de expiación que dan todas las dimensiones de orden salvífico a la institución de Cristo (H. J. VALLA: Puntualizaciones para una catequesis de la Misa, Didascalia XVI (1962) 193-199).

Nos llama la atención TH. SCHNITZLER que en una parte introductoria a sus *Meditaciones sobre la Misa* se coloca en una perpectiva auténticamente bíblica (Herder 1960 pp. 31-43).

(1) Antes de entrar en materia sería bueno tener presente que Dios no necesita ninguna gloria externa: es suficiente para sí y se basta. Toda la obra de la creación y redención, en sí no necesaria, no puede tener como fin sino la gloria *externa* de Dios, con otras palabras, es manifestación y reflejo de toda la grandeza y perfección que se encuentra en Dios mismo. Toda la economía redentiva de Dios se hace con miras al hombre y para obtener del hombre una respuesta semejante a la del Verbo encarnado. La obra máxima de la glorificación de Dios en el Universo consiste en la *participación del hombre en el acto de amor y entrega de Dios en Cristo, el Verbo humanado.* Tenemos por consiguiente, dos aspectos objetivos y esenciales: la acción de Dios que hace posible o creando o recreando (a partir de la encarnación); la acción del hombre que libremente acepta esta disposición de Dios dando entrada a la acción divina en la propia vida. Este doble

una unidad real. Decir que la comunión no es *parte esencial* del sacrificio sino *integrante,* en cuanto por ella participamos de la disposición de ánimo de la víctima y de los frutos del sacrificio, no es entender el sacrifico eucarístico en toda su luz neotestamentaria e introducir distinciones que se apartan de una situación históricamente dada.

S. Tomás para explicar el sacramento del altar parte de su significado y simbolismo primario de *comida,* necesaria para el crecimiento y dotada de unidad a pesar de la variedad de sus elementos(2). Por ser comida la consagración de un solo elemento es válida aunque pecaminosa. Siendo esto así, S. Tomás da una conclusión sumamente importante en el sentido de ese sacramento: Por ser *comida* la eucaristía debe comerse diariamente.

I

La virtud por antonomasia de todo el próximo oriente era la *hospitalidad,* fruto de una concepción ética y social de la humanidad como familia. La hospitalidad se practicaba sin prescripción, sin premio y para con todos; a ella pertenecían los siguientes actos: lavado de los pies, preparación de la comida, protección del hospedado y acompañamiento en su partida. *Es llamativo que Jesús haya instituido el sacramento del amor justamente en ese cuadro de refinada caridad oriental, incluso el lavado de los pies.*

Pero hay todavía una idea más profunda: el hecho de comer en común crea *un lazo metafísico entre los comensales.* Por este motivo José se preocupa en modo particular de realizar una comida entre sus hermanos y los egipcios (Gén 43, 32) y San Pablo dice "somos un solo cuerpo los que participamos de un solo pan" (1 Cor 10, 16s), como ese pan es Cristo somos por lo tanto un solo Cristo, podemos agregar.

---

aspecto esencial y objetivo de una misma realización de la Redención, salvación y santificación de la humanidad y de todo el orden establecido, es el que se encuentra esencial e invariablemente en todos los actos que realizan esa obra de salvación. El Verbo humanado no toma carne para realizar una misión individual y aislada sino para *representar,* para hablar *por alguien* que definitivamente estaría excluido del consorcio de Dios sin la intervención preveniente de Dios mismo. Lo que Dios realiza en Cristo y Cristo en sí mismo es lo que tiene que cumplirse, a partir de Cristo, en toda la humanidad: acción de Dios y acción del hombre en íntimo consorcio y reciprocidad.

Que Dios obre siempre en un mismo sentido aunque en órdenes y con perfección diversas se percibe en toda la historia de Israel y últimamente lo recalcó G. VON RAD en su segundo tomo de *Theologie des Alten Testaments* (con un poco de exageración por su generalización). En los profetas no hay otro mensaje que los tres hechos pasados de salvación en su valor escatológico, David y Sion. Para el futuro espera un nuevo éxodo, un nuevo David, una nueva Sion. Lo mismo podemos decir en cuanto a las tradiciones que van a desembocar a la Eucaristía, nueva Pascua, nuevo sacrificio de alianza, nuevo rito de expiación.

(2) La doctrina de la *mactatio mystica* que ve el signo sacramental de la víctima divina en la separación de cuerpo y sangre se hace endeble e improbable si se opone a este simbolismo primordial y primigenio: *de ser comida y por lo tanto una.* En todo caso en el N. T. este simbolismo no se tiene en cuenta y apenas si se considera por uno que otro exégeta. Pero no hay duda que se trata de un verdadero sacrificio con las características de los más eximios sacrificios del A. T.: el rito mismo realizado por Cristo se considera sacrifical por alusión a la Pascua, a la Alianza y al sacrificio de expiación en el gran *yom kippur.*

De entre los teólogos DE LA TAILLE es el que más se acerca a una concepción bíblica de sacrificio. En cuanto a la perspectiva general el mismo dice que es un "banquete que Dios da a sus fieles, una vez ofrecidos a Dios el pan y el vino sobre la mesa". Como constituye un rito de homenaje a Dios, el hombre, para concretar la expresión del mismo, elige de entre sus pertenencias alimentos, bebidas, ungüentos, perfumes, etc. Testimonia de esta manera su dependencia, su total subordinación de criatura. La condi-

Las comidas como *comida* tenían también una virtualidad religiosa trascendente: creaban un *lazo de unión con Dios.* La participación en comidas paganas se considera una unión ilícita a modo de fornicación, por estar ya el pueblo unido a Dios por otra alianza (Núm. 25, 1-5; Jue 9, 27; Ez 18, 6. 11. 15; 22, 9). Este es el efecto particular de las alianzas que se estipulaban por medio de una comida y el único sacrificio del Antiguo Testamento a modo de comida (llamado *zebah shelamim* o simplemente *zebah* o *shelamim* y, traducido en la LXX, "sacrificio pacífico" o "sacrificio de salvación", con referencia a su significado y efecto) unía a los comensales entre sí y con Dios (Ex 24, 3-11).

La eucaristía al ser instituida como *comida* tiene todo el siguiente peso doctrinario y religioso: *su carácter es eminentemente unitivo y comunitario*; establece una comunidad de vida comparable a la del matrimonio: "porque uno es el pan, un cuerpo somos la muchedumbre, pues todos de un solo pan participamos" (1 Cor 10, 17).

II

En el Nuevo Testamento al sacramento del altar nunca se le llama Eucaristía. Las comidas religiosas que vinimos examinando se describen, cuando realizadas por Jesús, como un *tomar-romper-dar el pan.* La Ultima Cena reviste de una grandeza inaudita este gesto que ya en la primera generación recibirá el nombre técnico de "fracción del pan" y habrá equivalencia entre "romper el pan" y "comunión con el cuerpo de Cristo" ("¿el pan que nosotros rompemos no es la comunión con el cuerpo de Cristo?": 1 Cor 10, 16). La "fracción del pan" es, pues, lo central del culto primitivo, de importancia indiscutible en la Iglesia naciente y algo caracterizante de

---

ción histórica humanidad pecadora agrega al sacrificio el carácter de reparación y expiación que se expresaba por la forma cruenta del don. Pero hay que recalcar que siempre se trata de un don, de un banquete en que el altar es la mesa de Dios y en donde se realiza, entre los comensales y Dios, un vínculo de unión, una especie de comunión religiosa. No nos agrada la teoría de DE LA TAILLE que considera la Cena como parte de la Cruz. La cena es más bien la expresión ritual y cultual ("Haced esto en memoria mía") del acto supremo de amor y obediencia de Cristo que tiene su máxima expresión en la Cruz. La Cruz en su realización histórica nada tiene de lo ritual y cúltico de las asuetas prestaciones del templo, pero sí tiene todo el significado y toda la eficacia de esas acciones que no podían ser sino esbozos y preanuncio. Pero nótese nuevamente, *todo el significado y toda la eficacia de la Cruz provienen de ese acto de amor, entrega y obediencia de Cristo a partir de la Encarnación y que ahora, quoad nos, recibe máxima expresión en la Cruz.*

DE LA TAILLE en su sistema del sacrificio de la Misa dice que este se concluye, por parte de Dios y por parte del hombre, en la consagración. Por la misma institución en forma de comida, y más aún de Alianza no es correcta esta concepción. Está bien que Dios intervenga acabadamente por la ofrenda de Cristo pero todavía el hombre no se incorpora existencial y corporalmente a la mesa sacrifical de Dios. Esto se efectuará *sacramentalmente* por la Comunión, entonces se concluirá o acrecentará esa alianza de Dios con los hombres, destinada a toda la humanidad, espacial y temporalmente. (M. DE LA TAILLE: *La doctrina católica de la Eucaristía*, Eucaristía Enciclopedia. Desclée 1950 pp. 112-120).

la primitiva comunidad, como uno de los pilares en que se funda. Si es que recibe una denominación técnica nueva y novedosa es porque sobrepasa infinitamente el plano de las comidas de oriente a pesar del profundo contenido religioso que poseen. Ahora cabe preguntar, ¿en qué plano se coloca *eso* específicamente nuevo de la "fracción del pan"?, ¿en el de una comida? ¿en el de un sacrificio primeramente y en el de una comida a modo de complemento o *integralmente?*, ¿en el de una comida que como *comida* debe entenderse sacrificial?

III

La "fracción del pan" se eleva sobremaneramente sobre toda comida común *porque hereda y remplaza todo el significado y toda la eficacia de la Pascua judía.* De los relatos evangélicos resulta inmediatamente que la Eucaristía se instituyó en el cuadro de una celebración pascual. La "fracción del pan", comida característica de Jesús, recibe un significado enteramente especial por la alusión a esa determinada comida: la Pascua judía. Cuando S. Marcos narra la institución de la Eucaristía ofrece una forma litúrgica estereotipada, asueta en las celebraciones culturales de la primitiva comunidad; por esta razón ya no se perciben más en su relato los datos de la Pascua judía que no interesan en la celebración cristiana, ni se menciona la orden de reiteración de Jesús porque se la está cumpliendo. San Lucas sin equívocos contrapone a la Pascua judía la Pascua cristiana; en los versículos 16-18 del capítulo 22 evoca esquemáticamente la Pascua judía, mientras que en los versículos 19-20 del mismo capítulo se refiere a la Pascua cristiana como cumplimiento. No se trata de que Lucas tenga una fuente más original ni más antigua que Mateo y Marcos, simplemente hay una "explotación teológica inteligente de Marcos destinada a subrayar que la Eucaristía es la Pascua cristiana que toma el lugar de la Pascua judía"[3]. (La misma evocación a la Pascua judía se percibe en San Pablo cuando afirma que "Cristo nuestra Pascua fue inmolado", es decir, Cristo nuestro cordero Pascual: 1 Cor 5, 7).

Comiendo la carne del cordero, el pan sin levadura y las hierbas amargas y bendiciendo las copas, la familia israelita no sólo recordaba un hecho del pasado sino lo actualizaba, lo renovaba, lo establecía en el presente. Al participar en la comida Pascual se incorporaba o afianzaba su incorporación a un pueblo que tenía el beneficio de la liberación divina. Esta actualización de los favores divinos en la cena Pascual llegó a ser prenda de la liberación definitiva descripta por los profetas con los rasgos también de un banquete (Ez 25, 6; 34, 6; Sof 1, 7; Cf. Mt 11, 16-19; J 2, 1. 10). La idea central de toda comida religiosa en el oriente próximo era la de *unión.* La comida propia de Jesús llamada "fracción del pan" por tener una referencia explícita a la Pascua judía, alude a una unión del todo especial: aquella fraternal, perfecta y verdadera en la presencia y comunidad de Dios por parte del pueblo elegido. Jesús, según su modo ordinario de proceder, al instituir la Eucaristía en una comida Pascual no desvirtúa la Pascua judía sino la remplaza por algo mejor, por un rito incomparablemente más elevado destinado a actualizar la redención de Cristo. La doctrina que resulta entonces de la comparación y contraposición a la Pascua judía es la siguiente:

—El cordero pascual es sustituido por el cordero de Dios. Cristo que libra del flagelo exterminador de la ira divina.

(3) A. FEUILLET: *Introduction a la Bible* II 813.

—A la liberación de la servidumbre de Egipto sigue la liberación de la esclavitud del pecado.

La Pascua cristiana, por lo tanto, aplica la redención por la que el hombre es *librado del pecado y consagrado a Dios por una comunión directa con Cristo que llegará a su plenitud en el banquete celestial* ("porque cuantas veces coméis este pan y bebéis el cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga": 1 Cor 11, 26: ver Lc 22, 16).

IV

Pero en la última cena no se trata solamente de la institución de un sacramento sino, mucho más, de la *institución de una nueva economía, de un nuevo orden en reemplazo del establecido por Moisés.* Esto resulta claro por la alusión a la institución de la Alianza antigua. Moisés había dicho: "La sangre de la alianza que Dios establece con vosotros" (Ex 24, 8) ahora Jesús dice: "La sangre de mi alianza" (Mt 26, 28; Mr 14, 24) o "la nueva alianza en mi sangre" (Lc 22, 20; 1 Cor 11, 23-25).

Es interesante comprobar que quedamos fundamentalmente en la forma externa de una comida. El relato más antiguo de la alianza en el monte Sinaí narra cómo subieron Moisés, Aarón, Nadab, Abihu y los setenta y dos ancianos de Israel a la montaña sagrada y "comieron y bebieron" (Ex 24, 9-12), es decir, instauraron la alianza por medio de una comida, rito institutivo casi de eficiencia sacramental.

A esta altura por la referencia explícita a la "sangre de la alianza" entramos de lleno en la evocación en un rito diferente del de una comida. Para demostrar que la eucaristía es un verdadero sacrificio hay que recurrir a esta alusión de la sangre dejando de lado toda otra terminología insuficiente y ambigua[4]. Y si la alusión al rito de la sangre de la antigua alianza nos dice que la Eucaristía está en el mismo plano de sacrificio, nada encontramos, por otra parte, en ese rito antiguotestamentario, de destrucción o inmolación. ¿En qué consiste entonces este rito *sacrifical?* Ex 24, 3-8 describe en forma impresionante la índole de este sacrificio: La sangre de un animal sacrificado es asperjada sobre el altar (representante de Dios) y el pueblo. Por él se "produce la comunidad psíquica de las dos partes . . . ; la sangre que es el alma se asperja sobre el altar que es Yahveh, y sobre el pueblo es decir, sobre los dos contratantes; por el contacto con una sola y misma alma se hacen una sola alma"[5].

Hay que dejar establecido que a diferencia de los sacrificios paganos, *la inmolación de la víctima no ocupa el lugar central* en los sacrificios de Israel sino el *rito de la efusión de sangre.* Esto hay que mantenerlo contra una corriente nueva de espiritualidad. Dios dueño del ser y de la vida no puede ser honrado con la destrucción y la muerte. La imposición de

(4) H. J. VALLA en el artículo citado admite la existencia de una chocante imprecisión e insuficiencia en lo que concierne tanto a la demostración del carácter sacrifical de la Misa, cuanto a la explicación de las vinculaciones entre ella y la Cruz. En cuanto al carácter sacrifical de la Misa le parece tarea muy simple y clara: basta prestar oídos al significado de las palabras de la institución (p. 197). En realidad las palabras no muestran en rigor el carácter sacrifical de la Misa porque no son específicamente sacrificales y rituales. El rito de la sangre que Cristo instituye en reemplazo de otro rito innegablemente sacrifical en el sentido ritual, es el argumento más claro que estamos ante un sacrificio. Las alianzas se estipulaban en la antigüedad por medio de un rito sacrifical. En las palabras de la institución se hace alusión a aquella *nueva* alianza pronosticada en Jer 31, 31-31.

(5) P. VAN IMSCHOOT. *Théologie de L'Ancien Testament* I 243 s.

las manos no significa trasferencia de la vida o de los pecados del oferente a la víctima sino que la víctima le pertenece y se presenta en su nombre. Si la víctima se destruye o se quema es para transformarla en una ofrenda irrevocable y hacerla pasar al reino de lo invisible. La misma terminología técnica *'olah* y *qorban* significan esta *elevación* o *acercamiento* de la ofrenda a Dios. Tanto la imposición de las manos como la destrucción deben, pues, considerarse actos preparatorios en los sacrificios de Israel[6]. Un sólo caso se registra en la Escritura en que la imposición de las manos significa transferencia de pecado: es la ceremonia del macho cabrío portador de los pecados de todo el pueblo, pero que por esta misma razón, indigno de ser sacrificado en ofrenda y arrojado al desierto, morada de Satanás: Aarón y los servidores tienen en efecto, que purificarse por haberse contaminado por el contacto con este macho cabrío. En la mente del Antiguo Testamento es injurioso e intolerable aplicar esta imagen a Cristo, como si fuese algo así como un tipo o imagen del Mesías que sufre por los pecados del pueblo[7].

San Pablo relaciona la sangre de Cristo con el sacrificio de expiación (Rom 3, 25; Lev 16). Aquí también la simple aspersión de sangre sobre el propiciatorio de parte del Sumo Sacerdote, que para esto entraba al Santo de los Santos una vez al año en el gran día de la expiación, era el rito principal; la misma inmolación un prerrequisito.

En el pensamiento de la Sagrada Escritura la sangre es portadora de la vida, se identifica con la vida; es una realidad esencialmente divina y, por lo tanto, apta para *purificar y consagrar a Dios.* En ninguna parte se une a la sangre la idea de castigo o muerte que el oferente merezca por el pecado. La sangre, asperjada en los dinteles de las casas en la primera Pascua en Egipto, es un rito de *discriminación* y *consagración* del pueblo de Dios y, consiguientemente, de preservación de la acción exterminadora del ángel. Ya vimos el *efecto unitivo* de la sangre en el sacrificio de la alianza. Acá el rito tiene como efecto que el pueblo sea *comprado* y se convierta en *propiedad de Dios.* Este significado de la sangre "que no expresa sino la unión y el amor", es el que encontramos perfectamente realizado en la Eucaristía[8]. Por la sangre se indica que la Eucaristía es el "medio constitutivo por antonomasia de la Iglesia, tanto en cuanto a toda la economía de la salvación que debe dispensarse a todo el género humano, cuanto al fomento de la máxima unión de cada fiel con Dios, entre sí, y con todos los demás hombres[9].

En base a todos estos datos recogidos de la Sagrada Escritura podemos intentar una definición de sacrifico. San Agustín dice que "sacrificio verdadero es toda obra que se hace para que nos unamos en sociedad santa con Dios" *(verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate*

---

(6) Ex 24, 3-8; R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament* II 292, 342.

(7) No podemos dejar de mencionar las conclusiones que hace el P. LYONNET sobre esta imagen del Mesías en la tradición. Tan lejos estuvo la tradición patrística de comparar a Cristo cargado con nuestros pecados con el macho cabrío que Santo Tomás pudo hacer el siguiente resumen en su *Summa Theologica:* por el macho cabrío se puede indicar o la divinidad de Cristo que fue a la soledad en el tiempo de la pasión, no cambiando de lugar sino haciendo sentir su influjo, o la mala concupiscencia que debemos alejar y los movimientos virtuosos que debemos inmolar al Señor (S. LYONNET, *Verbum Domini* 39, [1961] p. 38).

(8) A. MEDEBIELE: *Expiation* (DBS) III col 74.

(9) Conclusiones de una tesis doctoral defendida en el Pontificio Instituto Bíblico 12. III. 59: C. DA CRUZ FERNANDEZ, *Calicis eucharistici formula paulina 1 Cor 11, 25.* resumen en VD (1959) 232-236.

inhæramus Deo), cosa que perfectamente cuadra con la concepción de la Sagrada Escritura. Más conforme a una mentalidad bíblica, podemos decir que sacrificio es una *acción ritual* (ordinariamente destrucción de algo pero no para significar expiación o castigo sino de que el don es irrevocable y pasa al dominio de Dios) *por la cual el hombre busca entrar en contacto y hasta comunión con la divinidad, para rendirle homenaje, hacerla propicia, satisfacer y protegerse de su cólera, apartarse de los influjos dañosos y nocivos*[10].

Finalmente nos preguntamos ¿qué tiene entonces que ver este rito sacrificial de la sangre con el cuadro de una comida, característico de la Eucaristía? Es que precisamente tenemos que volver a ese cuadro de un banquete o de una comida porque el rito sacrificial de la sangre, en el Nuevo Testamento, ya no es la aspersión sobre las partes que se unen, sino, transformada esa sangre en la sangre de Cristo, la acción de beber la misma: "mi sangre es verdaderamente bebida". Todo, pues, se centra y une en la idea de comida: la Eucaristía por ser comida es sacrificio (así se estimaban, en especial, esas comidas religiosas llamadas alianza) y su rito específico sacrifical se instituye por Cristo en forma de bebida[11]. La unidad teológica de los dos ritos diferentes que menciona Ex 24, 3-12 (de la as-

---

(10) P. VAN IMSCHOOT o. c. p. 133.

En la última Cena, en la cruz y en la misa tenemos una misma hostia y un mismo sacerdote. Pero hay que recordar que la cruz, es, en pensamiento de la Sagrada Escritura, síntesis de toda la vida de Jesús. De por sí lo trascendente y decisivo en la obra de la redención es la Encarnación; acá se tiene el acto supremo de amor y obediencia por el que Cristo "se entrega". Hay aquí un tránsito infinito de la divinidad a la humanidad en cuanto aquella lo puede sufrir. El sacrificio de la cruz en sí nada tiene de ritual sino es la condición más dura y más dolorosa *dentro de un mismo estado abrazado a partir de la encarnación:* por eso más hizo Dios en la encarnación que en la Muerte en cruz. La muerte en cruz no es sino la expresión máxima *quoad nos* de un acto infinito de amor y entrega de Dios en Cristo, existente desde la encarnación bajo la perspectiva de la muerte y cruz. San Pablo ve en la cruz toda la vida de Jesús como en síntesis o culmen. El acto que Jesús instaura en la última cena es *signo sacramental y ritual de ese acto supremo de amor y obediencia de Cristo que existe desde la encarnación hasta la muerte en cruz* y constituye lo esencial en materia de sacrificio. Al respecto véanse las apreciaciones muy interesantes que hace S. LYONNET en *Introduction a la Bible* II pp. 874 ss. Con el mismo autor se puede afirmar (de sus clases) que "Cristo ofreció un sacrificio no mediante un rito determinado sino en cuanto por su muerte y glorificación (volviendo al Padre) hizo que todo el universo humano separado de Dios por el pecado volviese de nuevo a El y se le uniese". La Misa no es sino esto en sacramento. Con mucha razón se podrá considerar con S. Pablo a la cruz como resumen de toda la vida de Jesús y decirse que "cada acción, cada obra, cada disposición de ánimo de Jesús vivía de su estar-dispuesto a la cruz, era un parte del camino hacia el ara del calvario, y por esto complacía al Padre" (K. RAHNER, *Escritos de Teologia* III, Vida Espiritual - Sacramentos, [Madrid 1961] p. 186). Queremos sin embargo, insistir en ese acto supremo de amor y obediencia de Cristo desde la encarnación, que es lo que da alma a todos los actos de la vida de Jesús incluso la pasión y muerte. Es demasiada frecuente la tendencia a concebir la crucificación y muerte como la "hora" de la redención y todos los demás actos participando retroactivamente de su virtualidad o de antemano e intencionadamente ordenados a la cruz. La Cena se refiere tanto a la Cruz como a la Resurrección en la soteriología paulina. Redención y resurrección se ligan intrinsecamente. Tanto para Pablo como para Juan muerte y resurrección constituyen un solo y único misterio en la salvación. Tal es así que la Resurrección de Cristo tiene causalidad directa en nuestra justificación (Rom 4. 25) y a la crucifixión se llama exaltación (en Juan). Ese es un aspecto que simplemente no se tome en cuenta en la teología moderna tributaria más de una concepción *jurídica* de la redención en que la resurrección tiene más bien aspecto de premio y recompensa (S. LYONNET, o. c. 887 s.).

(11) Evidentemente los primeros cristianos entendieron la celebración eucarística como una comida o un pan de fe. El proceso mismo en la formación de nuestro canon lo demuestra. Veamos lo que nos dice al respecto un eximio liturgista: "Los primeros cris-

persión de la sangre y de un banquete sacrifical: en ambos casos se tiene la misma idea de *comunión y consagración), tiene en la nueva alianza, expresión en un rito único de comida o banquete.* Esta es una novedad que contrastaba enormemente con el estilo sacrifical del templo jerosolimitano donde la inmolación era lo común.

Con S. Tomás es menester recalcar la unidad de esta comida. Toda especulación filosófica sobre los diferentes elementos o momentos de esa comida introduce una concepción extraña y ajena a una situación históricamente dada y desvirtúa el pensamiento bíblico. No es, por lo tanto, que el rito en que el sacerdote dice "esto es mi cuerpo", "esta es mi sangre" se realice TODA la acción sacrifical neotestamentaria y en lo demás se tenga una participación de carácter complementario, sino en ese rito con esas palabras participa Dios mismo, por el Verbo encarnado, a una comida de alianza en la que la otra parte es el hombre[12]. Por esa participación del todo inaudita de Dios, todo el rito que se va a desarrollar a continuación se coloca en un plano enteramente nuevo y trascendente: será así una comida sacrifical y un rito sacrifical de la sangre en el mismo sentido que en la alianza en el monte Sinaí, pero ahora para establecer realidades de un orden superior y trascendente. Ahora sí que se obtiene un efecto de comunión y consagración sobre toda medida. De esta manera damos, pues, contestación a la pregunta que enunciamos al comienzo: ¿En qué plano se coloca lo específicamente nuevo de la "fracción del pan"? *En el de una comida que como comida debe entenderse sacrifical*[13]. *El banquete eucarístico* en su especie uno (como ya lo afirmaba S. Tomás), *es todo sacrifical.*

---

tianos tenían que elegir, para construir su propia liturgia, por una parte, entre el oficio de la sinagoga y el oficio del templo (para lo que sería la liturgia de la palabra), y por otra parte, entre las oraciones familiares y las oraciones del templo (para lo que sería la liturgia eucarística). Frente a cada una de esas alternativas, los primeros cristianos siempre eligieron contra el templo y en favor, sea de la sinagoga, sea de la familia. En efecto, es en el cuadro de las oraciones familiares que construyen la oración eucarística. La razón de esa elección es importante: en el templo sólo actuaban los sacerdotes, y el pueblo permanecía en los atrios sin acceder al templo propiamente dicho (Santo y Santo de los Santos). Al preferir la liturgia familiar, más particularmente la de la comida, los cristianos querían significar la comunidad reunida de una manera mucho más evidente que en la liturgia del templo; querían hacer de la caridad que los reunía un aspecto importante de la celebración misma. Es muy posible que la anáfora cristiana haya tomado su estructura a dos oraciones familiares judías: la acción de gracias que el presidente debía hacer en una comida...; la oración de la mañana... Al tomar dos textos de las oraciones familiares judías, la eucaristía cristiana ha querido significar que ella se insertaba en una liturgia familiar. El sacrificio cristiano nada tiene que tomar a los sacrificios caducos del templo: es un sacrificio espiritual, hecho de amor, de solidaridad, de ayuda mutua, sentimientos que un cuadro familiar sostiene y mantiene... Finalmente, la oración de comida judía que presta su estructura al canon, es esencialmente una oración presidencial..." (Cf. TH. MAERTENS, *La inspiración Bíblica del canon de la Misa,* Criterio XXXV [1926] 373-374).

(12) Todos los textos de la Iglesia que hablan de la eficacia *ex opere operato*, de la virtud intrínseca de la acción de Cristo, del sacrificio propio, verdadero e incruento, se refieren a la Consagración. En la Consagración, realizada únicamente por el sacerdote Dios mismo interviene en Cristo en forma completa y terminada. La Comunión, como participación del hombre, es esencial al rito *instituido por Cristo como comida o banquete,* no a la misma participación de Dios que inaugura nuevas posibilidades y eleva todo a un plano enteramente nuevo e inalcanzable por el hombre. La Misa está, por lo tanto, para realizar *de facto* la unión de Dios con el hombre, por una prestación personal a una realización enteramente nueva o acrecentada. La Misa no es un acto de impetración o deprecación o derivados, sin una realización existencial, positiva y conjunta de Dios y el hombre.

(13) H. J. VALLA hace consideraciones bien en su lugar cuando trata el carácter sacrifical de la Misa: "la misma recepción Eucarística del Cuerpo y de la Sangre de

Siendo el título de nuestro trabajo "Fundamentación bíblica para una reforma de la liturgia de la Misa", nos queda ahora por hacer algunas alusiones a ciertas prácticas litúrgicas que más vienen al caso.

1. Porque la Eucaristía tiene como *sacrificio* (propiamente no se justifica bien la distinción entre sacrificio y comunión; la comunión misma es la realización y participación a un sacrifico) la forma externa de una comida, su rito debe desempeñar una función *esencialmente comunitaria:* Este es el primer aspecto que se ha de tener presente en toda renovación litúrgica y esta novedad ritual, tan en contraposición a los ritos sacrificiales del A. T., es la que se debe mantener contra toda corriente mistérica, ocultista y nominalista.

Una aplicación práctica: en un convento religioso o colegio donde abundan los sacerdotes ¿no sería más según el sentido del rito eucarístico neotestamentario que se celebre una sola misa (o varias cuando haya público diferente) y que todos los demás, sacerdotes y fieles, participen de ese único sacrificio? El sacerdocio estaría así más en función directa del pueblo y se evitaría el peligro de divorciar un despliegue litúrgico, trasformando en algo en sí absoluto y suficiente, de la participación activa del pueblo en los mismos. No puede soportarse más la coexistencia de una liturgia profusa, repetida y hasta difícil y de un pueblo que espiritualmente se muere de hambre[14]

Modernamente se hace mucho por hacer participar al pueblo en la celebración eucarística: misa dialogada; misa dirigida, *ágapes* después de la misa, etc. Qué queda por hacer aún es cosa que se ha de determinar por parte de los especialistas en la materia. Un escriturista sólo puede penetrar en las riquezas mismas de las fuentes e indicar así la dirección y el modo en que deba hacerse toda reforma.

Al aspecto comunitario respecta también *la colocación y posición del sacerdote.* Según todo lo que vinimos diciendo de la naturaleza y del sa-

---

Cristo no debe concebirse sino en unidad y dependencia con la acción sacrifical... Aún en el caso en que debiéramos comulgar fuera del marco temporal de esta, siempre nos estaríamos alimentando con carnes inmoladas. Nuestra comunión no es sino parte de un sacrificio. Nos allegamos a la Eucaristía a algo más que a la posesión estática de Cristo. Vamos en busca de un Cristo dinámico, puesto en trance de oblación e inmolación. En la Eucaristía comemos y bebémos el sacrificio de Jesús, y a través de él, nuestra redención personal" (a. c. p. 198).

En pleno siglo VI a. C. y en vísperas de la restauración las tradiciones sacerdotales que consideran la alianza del Sinaí como realizadas con el sacerdocio de Israel, consideran a los sacerdotes como comensales de Dios y dispensadores necesarios de sus bienes divinos. Muy acertadamente se intitula ahora al devocionario oficial para la Misa "Vayamos a la Mesa".

(14) Acá se piensa en la Misa *comunitaria* y no en la *concelebración.* Esta no tiene sentido ni institucional ni histórico (hablamos de la celebración eucarística y no del caso particular de la ordenación sacerdotal) y dogmáticamente es bien discutible: si la participación del hombre no se realiza sacramentalmente sino por la comunión (cosa que es lo que más urge una vez dado el sacrificio uno y eterno y para el hombre *in statu viæ)* y la participación de Dios ya está toda y completa en la consagración de un sacerdote ¿a qué fin se multiplican las consagraciones?, ¿no es esto índice de un sacramentalismo y ritualismo exagerado? Nada se dice aquí contra la Misa "privada", es decir la que celebra el sacerdote solo o con un monaguillo que responde en latín. Esto es un *mínimo* (¡y aquí la comunión es obligatoria!) pero no es un ideal. Esta Misa comunitaria que mencionamos se practica en ciertas ocasiones en colegios y comunidades de Europa.

crificio del N. T., lo que más corresponde es que el sacerdote celebre de cara al pueblo (como en un banquete o en una comida). Así lo entendió la Iglesia de los primeros siglos en la construcción de los altares de sus templos más monumentales. La prohibición reciente en una diócesis de Alemania atañe a la construcción de un único altar de cara hacia el pueblo en las iglesias nuevas y no a la celebración misma de la misa.

También tendríamos que hablar acá sobre el *latín*. A este respecto podríanse ver dos artículos interesantes que aparecieron en Revista Bíblica los dos años pasados (consúltense los índices de la Revista del año 1960 y 1961 bajo el rubro: Lengua vulgar). No cabe la menor duda que el latín es un elemento, humano sí, pero extraordinario de unidad cuando se trate de una celebración comunitaria conventual o de religiosos, máxime cuando sus integrantes procedan de los más diversos países y regiones. Qué se ha de decir del empleo del latín en una función eucarística verdaderamente popular y en qué medida, es cuestión que se ha de dejar al criterio ponderado y celoso de las autoridades eclesiásticas. Eso sí, se debe recalcar que el latín no puede ser un elemento de disociación en un rito de institución divina destinado a obtener la máxima unión posible.

2. Todas estas consideraciones tienen como punto de partida la celebración de la Eucaristía en forma de una comida. Hemos visto que en la última cena y en todo el N. T. hay algo más: una alusión explícita al rito de la sangre del sacrificio de la alianza y del gran día de la expiación. Este rito, en sí verdadero sacrificio, es suplantado por otro que tiene el mismo carácter pero con una eficiencia infinitamente superior: la acción de beber la misma sangre de Cristo, acción de un peso doctrinario y religioso extraordinario, pero que lamentablemente se conservó sólo en los ritos orientales unidos. Su desaparición no puede ser adjudicada sino a un desconocimiento de su significado en las circunstancias históricas en que se dio. La *idea de sacrificio se liga particularmente a esta acción de beber la sangre de Cristo,* que ahora se realiza únicamente por el celebrante. Si en la práctica hay algunos inconvenientes para la realización, sin embargo, la solución ha de ser otra que la supresión de un rito tan profundamente bíblico en su contenido y realización.

Las bendiciones eucarísticas inmediatamente después de la misa no sólo son alitúrgicas sino no tienen más colocación en el cuadro neotestamentario. El fin y efecto de la Eucaristía es la máxima unión con Dios. Ahora bien es inconsecuente y sin sentido desatender esa unión lograda en lo íntimo del alma y que debe gustarse en el silencio e intimidad de la fe para concentrarse de nuevo en el "medio", haciendo de él algo absoluto e ideal.

Agreguemos finalmente que la misma comunión de los enfermos tiene un carácter que actualmente se desconoce. No solamente es un comulgar y recibir a nuestro Señor sino un participar en un sacrificio, ya que la misma comunión es rito sacrificial. Es verdad, por otra parte, que esta acción tendrá todo su valor únicamente por su conexión a aquella celebración eucarística de la cual sólo se pueda decir que cumple las palabras de Cristo "haced esto en memoria mía".

CONCLUSION

Nuestros tiempos anhelan una participación más ilustrada y efectiva en las riquezas insondables del don por excelencia de Dios a la humanidad:

el mismo Verbo humanado que se apersona a cada uno de los hombres a través de tiempos y espacios precisamente por la celebración eucarística. Ningún esfuerzo se debe escatimar para comprender en todo su alcance y renovar en todo su significado aquello que significa la misma invasión de Dios a la humanidad en el misterio de comunión, consagración y transformación de ésta en Dios en la "fracción del pan", comida sacrifical y sacrificio de comunión.

Luis F. Rivera, S. V. D.

BIBLIOGRAFIA

TEXTOS Y COMENTARIOS

The Holy Bible, Translated from the Original Languages with Critical Use of All the Ancient Sources by Members of the Catholic Biblical Association of America, Vol IV: Isaia to Malachia, St. Anthony Guild Press 1961 pp VII-776.

Lam, Bar (con la carta de Jer) y Dan están traducidos directamente del texto hebreo, o arameo (Dan. en parte) y griego (Bar. y Dan. en parte). Después de una introducción breve general, cada libro es precedido por sendas introducciones. Al texto se agregan sobrias anotaciones críticas y exegéticas. Al final de todo el volumen se agregan todavía 58 pp de anotaciones críticas. En cuestión crítica *The Holy Bible* ofrece las opiniones más comunes actuales con respecto al apocalipsis de Is (24-27) y a los oráculos contra Babilonia (13-14: en ambos casos se trata de discípulos). El déutero Is. es un poeta desconocido del fin del exilio babilónico. Dan. se compuso en una época más tardía de la que comúnmente se le ha asignado (la de Antíoco Epifanes); otro es el autor de los episodios de Susana, Bel y Dragón. Los reinos sucesivos que desfilan en los cps 2 y 7 de Dan. son el babilonio, el medo, el persa y el griego.

Los escritos de Qumrâm se usan abundantemente. El "león" desapareció de Is 21, 8; en Is 40, 12 en vez de "aguas" se dice "aguas del mar" y en Is 53, 11 se agrega "luz" ("verá la luz en la plenitud de los días"); *calmah* en Is 7, 14 es "la Virgen" y tiene sentido pleno i. e., es punto de partida para la revelación de la concepción virginal. El nuevo ordenamiento que se hace en Ez. da mayor claridad al relato. La sucesión de los vs. en el capítulo 1 es 10. 9. 12. 8. 11. Se omiten 14 y 21 por ditografía. El término *hashmal,* que modernamente se usa para "electricidad", se traduce por *electrum* (v. 4), con otras palabras, se quiere decir que se ignora el metal de que aquí se trata. La primera visita estática a Jerusalén se narra en 8, 3-9, 11 (11, 24 debe colocarse inmediatamente después de esto); la segunda se introduce en 8, 1. 2. 4. y se narra en 10-11.

Bienvenida esta versión verdaderamente científica y lingüísticamente moderna y exacta.

F. R. C.

The New English Bible, New Testament, Popular Edition, Oxford-Cambridge 1961 pp IX - 432.

1947: Se dejó a un lado todo intento de corrección de la antigua versión del King James y se propuso una versión enteramente nueva (por parte de todas las Iglesias de Bretaña fuera de la católica). El comité de unión, formado por C. H. Dood, C. L. Mitton, E. V. Rieu, G. R. Driver. estableció tres equipos de traducciones: para el A. T. para el N. T. y para los apócrifos. Toda la seriedad de esta empresa se manifiesta en los organismos establecidos, conscientes de la responsabilidad y acreedores de la máxima confianza: traductores individuales, equipos de traductores, consejeros literarios y comité de unión. En una palabra un prolongado y activo proceso de trece años para traducir la palabra de Dios a un inglés moderno, sobrio y hasta familiar.

La libertad de lenguaje y hasta la adición de palabras explicativas tienen la finalidad de reproducir mejor el texto original. Si la fidelidad es la ley suprema sin embargo se puede fundamentar la acusación de introducir una interpretación en un texto susceptible de varias (Mt 5, 32; Mr 4. 11: que el *hina* indique cumplimiento de las Escrituras en Mr es posible pero que no se introduzca en la misma traducción; 2 Tes 2, 7: misterio se traduce por "poder secreto"). Ciertas cuestiones de carácter crítico no son ventiladas de manera uniforme, p. e. el relato del sudor de sangre en Le 22, 43 s se encuentra en el mismo texto; Mr 16, 9-20 es separado de lo anterior; Juan 7, 53-8. 11 va a parar al final del evangelio.

El católico no estará de acuerdo con la falta de títulos y notas aclaratorias porque el lector ordinario no está introducido e iniciado para orientarse en la lectura de un texto completamente uniforme.

En resumidas cuentas tenemos una obra monumental y verdaderamente científica que sin duda se coloca, al lado de la Biblia de Jerusalén. al frente de las traducciones bíblicas.

L. F. RIVERA

The New International Comentary on the New Testament: Luke, Acts, Romans, Corinthians, Galatians, Eerdmans 1900, pp 689-5551 408-415-238.

Las renovadas ediciones del NICNT nos hablan de la buena acogida de un comentario que realizó un esfuerzo enconado y sincero por divulgar el conocimiento de la Palabra. Lucas (a cargo de N. Geldenuys) se imprime por sexta vez, Hechos (F. F. Bruce) por la tercera, Gálatas se puso al día en 1953 y se reimprimió el año pasado. Todavía se puede decir nuevo el comentario a los Romanos que abarca ocho capítulos de la epístola. Aquí el comentador distingue cuidadosamente el uso del término *ley*, objeto de críticas severas sólo en su acepción de ley en general. Contra T. Zahn se defiende el predominio gentil de la Iglesia romana. Desde luego que no todo recibe la conveniente explicación (p. e. Rom 1, 18). En todo caso la división que se propone de la epístola es discutible y la interpretación polémica general no parece firme. No se puede justificar ya el empleo de la versión de ARV (1901) por el papel primordial y decisivo que una traducción desempeña en un comentario. Las obras católicas no solamente no se consultan sino cuando propugna una justicia netamente forínseca el autor se desata incontroladamente contra la doctrina romana. Lástima por la seriedad de la obra...

1 y 2 Corintios aparece en forma más breve que el comentario publicado en la lengua propia del autor en 1957. Pablo conmora en Corinto desde primavera del 50 hasta otoño del 51. Su misma epístola es de primavera del 54. Los temas variados que se pasan son unificados por el pensamiento dominante de la naturaleza de la salvación cristiana y de la libertad en Cristo. En general presenciamos una exégesis seria y prudente, solícita de penetrar en la comprensión del mismo texto en todo su alcance doctrinario y sicológico (aunque de ninguna manera en forma completa y exhaustiva).

La ausencia del texto griego al lado de la vieja versión inglesa hubiera aumentado enormemente el valor del comentario. Con todo no dudamos que seguirá prestando hermosos servicios a todo amante de la Biblia.

F. R. C.

New Testament Reading Guide, Liturgical Press 1960-61, 14 cuadernos Dól. 0,30.

Los 14 folletos que abarcan todos los libros del N. T., excepto el Apocalipsis, se dirigen al amplio campo de los no especializados. A la finalidad de una mayor comprensión se ordena el agrupamiento más bien cronológico de los libros: Mt tiene el número 4 y Juan con las epístolas el 14 (también las epístolas de S. Pablo siguen un orden cronológico.

El primer fascículo es introductorio. En cuarenta páginas se liquida todo el material que debe poseer cada cristiano (en una media página está todo lo del nutrido tratado de inspiración bíblica y en tres páginas las cuestiones de formación del canon y del texto); más dadivoso es el autor (R. A. F. MacKenzie) en consideraciones de orden histórico que nos aproximan la época de las tradiciones evangélicas y epistolares. En la cuestión sinóptica presenta una modificación de la teoría de las dos fuentes.

Los tres sinópticos están tratados por tres autores diferentes, cosa que personalmente estimamos anormal. El Evangelio de Mr es el que se expone más extensamente (127 pp contra 97 de Lc y Mt y 100 de Juan). En el evangelio de Lc no se puede justificar la supresión de los cps 22-24, remitiendo a los lugares paralelos de Mr. Lo menos que se hubiera podido hacer era poner el texto bíblico completo. Téngase bien presente que en todo el relato de la pasión Lc depende mucho menos de Mr que en todos sus cps. anteriores. Hay numerosos contactos con Juan. No es posible compensar la escena propia y extensa de Lc 24, 12-53 con una llamada a los vs paralelos de Mr 16, 12. 13, para mencionar sólo la menor omisión que se hizo. En toda esta sección hay trozos que necesitan comentario aparte (Lc 22, 35-38: las dos espadas; 23, 6-16: Jesús ante Herodes; 23, 26^{b}-32: camino al Calvario; 23, 39-43: la cruz y los dos ladrones; 24, 36-53: manifestación en Jerusalén y ascensión que habría que explicar por Juan 20, 19-23 y no ya por Mr).

Hechos de los Apóstoles es un buen comentario (M. Flanagan) siempre dentro de su brevedad. Se hubiera podido dar una mejor explicación de la Ascensión de Jesús ya que ordinariamente se tienen ideas confusas (lo mismo en cuanto a los dos sacramentos Bautismo y Confirmación y al carácter compuesto del c. 15 además de su relación n Gál 2).

1 y 2 Tes (B. Vawter) insiste en el pensamiento de la parusía entre los primeros cristianos, también en el valor sotereológico de la resurrección que tan pocas partes tiene en la teología moderna.

Todo el contenido de Rom. y Gál. (B. M. Ahern) se reduce a unas 96 pp. Si la división de Rom no convence (hay una inclusión "justicia de Dios" en 1, 18; 4, 25 y el verbo "salvar" sólo ocurre en la segunda parte de toda la epístola: cps 5-11), sin embargo la exposición teológica de los conceptos es satisfactoria.

1 y 2 Cor. (C. J. Peifer), Fil, Film, Col. Ef (R. T. Sullivan) son buenos comentarios.

En 1 Tim Tit y 2 Tim (R. T. Siebeneck) se tiene bien en cuenta el aspecto litúrgico. Lo mismo E. H. Maly (Sant Jud Ped) que ve en 1 Ped una catequesis bautismal.

Hebreos (J. F. McConnel) insiste en el sacerdocio de Cristo y su sacrificio que recibe perfección, no en la cruz, sino en el santuario celestial (un mismo acto de ofrenda de Cristo que eterniza y se prolonga en la gloria, se podría agregar quizás con más precisión).

Al final se ofrece el comentario a Juan (R. E. Brown) con el plan más admitido: libro de los signos y libro de la gloria (Dood diría de la pasión). No se tiene en cuenta en este esquema general el capítulo 21, ni siquiera a modo de epílogo a pesar de que lo que interesa es que el capítulo fue inserido antes de la publicación del evangelio (p. 97). Quizás hubiera resultado aclarativo usar algunas variantes de P^{66}, por ejemplo a J 7,52.

En general se puede decir que el *New Testament Reading Guide* es una obra de prudencia y de acierto, bien lograda y con una interpretación sólida y al día. Puede muy bien constituir un modelo de divulgación bíblica. No basta dar la Biblia, es necesario iniciar en su historia y pensamiento. El comentario se pone acá a cargo de especialistas en la materia y no a merced del arte o de la imaginación poética que no pueden sino forzar y deformar.

L. F. Rivera, S. V. D.

El Reino de Dios, según los testimonios originales de la Sagrada Escritura, Antología bíblica orgánica, Editorial Litúrgica española 1961, pp 381, mapas 4.

La obra es una especie de antología o florilegio de la Sagrada Escritura de origen alemán. En su mayor parte consta de textos de Nacar Colunga, luego resúmenes y, una pequeña parte y en cursiva, explicaciones. Del mismo pasaje bíblico se extrae solamente el mensaje esencial.

Nuevamente vemos aquí planteado el problema de si ha de darse a los cristianos la Biblia entera tal cual. La justificación que pone el traductor es ahorrar al lector pasajes que sin duda encontraría difícil y cansado leer en la Biblia misma. Sin embargo, es dogma en la Iglesia que la Escritura tiene a Dios por autor, esto significa que no hay que "corregirla". Ojalá la lectura asidua de la Biblia cree muchos problemas y abra interrogantes; al menos por esta necesidad los responsables de enseñar estarían más a la altura en la presentación de soluciones. Si se trata de partes difíciles de la Biblia la solución no es evitarlas sino abordarlas y, al menos, ofrecer al público el mensaje divino que contienen y consta por argumentos fehacientes. Desde luego que no se fomentará la lectura de tablas genealógicas y listas, pero sí se ha de enseñar la intención y el sentido que tienen, y hasta el contenido teológico en la historia de la salvación.

El sistema empleado por el "Reino de Dios" corre el riesgo de amputar el mensaje divino y hasta torcer o violentar su contenido, al elaborar un esquema premeditado y bien humano. Por ejemplo, se comienza la obra con Juan 1, 1-3 y se pasa en seguida a Gén. 1. Con esto se destruye un esquema *inspirado* en que esos primeros vs. de Juan tienen todo su sentido, valor y trascendencia precisamente con respeto a lo que se dejó: "y el Verbo se hizo carne" (v. 14); ese Verbo preexistente, creador, causa final de todas las cosas y que es Dios. Así el esquema del autor de esta antología tiene prevalencia sobre el esquema del autor inspirado. No sé cómo se justifique la colacación de Apoc 12, 7-9 inmediatamente después del relato de la creación. El segundo relato de la creación Gén 2, 4b-25 es una unidad sicológico-didáctica que se rompe al amputarse los primeros versículos. La merzela de escritos de diferente índole y época sin criterio valedero aparece demasiado en el N. T.

En pocas palabras, tenemos una obra humana en base a material divino. Resultado: confusión y equívoco en mayor o menor escala de acuerdo a la obra redaccional realizada (téngase presente que no se indica qué y cuánto se extrae de la Biblia o se retoca y resume). Además estaría bien recordar que hay cosas que no se pueden unír sin forzar o quitar de su lugar inspirado. Así ante todo en la cuestión sinóptica.

En la tabla cronológica hay ciertas cosillas que están fuera de orden. Baste mencionar la más garrafal: Año 0 nacimiento de N. S. J.

"El Reino de Dios" sólo se podría recomendar a ciertos grupos a modo de un planteamiento preliminar y provisorio de la Biblia.

L. F. Rivera, S. V. D.

TEOLOGIA DEL A. T.

Von Rad G.: Theologie des Alten Testaments II, Die Theologie der prophetischer Überlieferungen Israels, Chr. Kaiser Verlag 1960 pp. 458 DM 21/24.

La Teología de Von Rad significa un cambio de método en la interpretación del A. T. Naturalmente suscitó controversia y el autor tuvo que afianzar su posición a comienzos de este segundo tomo. Los temas que se tratan son: La profecía preclásica (la tradición profética hasta la escritura; todas las cuestiones que respectan a la vocación, revelación, libertad, hasta las concepciones del mismo pueblo de Israel sobre historia y escatologia profética); cada profeta en particular desde Amós hasta Daniel; actualización del A. T. en el Nuevo (la actualización antiguotestamentaria del mundo, de los hombres y de la fe cristiana; el acontecimiento de salvación del A. T. a la luz del cumplimiento neotestamentario; la ley).

Los profetas bregan en el afianzamiento de las tradiciones de la elección (del éxodo, de David, de Sion; en el déutero Is se agrega la tradición de la creación) y al mismo tiempo recurren a una interpretación escatológica de las mismas proyectadas a una nueva intervención salvadora de Dios. Esa proyección escatológica tiene el carácter de lo definitivo y, sin negar los fundamentos ya echados en la historia de la salvación, reconstruyen con rasgos analógicos la salvación futura. Hay relación de tipo y antitipo de la salvación pasada a la por venir.

El modo de encarar el material de estudio no deja de tener sus salvedades y restricciones. Parecería que todo se restringe demasiado a una corriente de tradición (las antiguas son fragmentarias; las más fijas son recientes; la apocalíptica como derivación sapiencial no entra en cuenta).

Von Rad prosigue en forma de monografías a través de cada profeta:

Amós: La ley reviste un categórico "yo" ante una generación pagada de si en materia religiosa (es autor de 9, 11 ss.).

Oseas: Es el único "escritor" propiamente dicho. Los capitulos 1 y 3 son dos hechos diferentes sobre una misma mujer; son símbolo y señal y no autobiografía.

Isaías: Sigue las tres tradiciones mencionadas arriba (7, 14 se interprela a la luz de 8, 1-4: esperanza de un nuevo David).

Jeremías: Idem en cuanto a las tradiciones. Las confesiones tienen carácter de testimonio y modelo. Más que en ninguna otra parte se abre aquí un abismo entre la antigua y la nueva alianza. Por lo demás es sobrio en cuanto a la restauración.

Ezequiel: Ya se hizo evidente su carácter sacerdotal. Intentos divinos y rebeliones humanas darán en el desenlace del juicio. La persona de Ez. encarna bastante bien la del siervo de Yahveh.

Déutero Isaías: Se introduce la creación del mundo en su aspecto sotereológico. Lo que parece duro es que casi no se quiere mirar al pasado en vísperas del gran acontecimiento que Dios está por preparar (Is. 43, 18). La figura profética del siervo de Yahveh, un individuo trascendente acreditado por sus sufrimientos, presenta características novedosas de prontitud y eficiencia en el padecimiento de tal suerte que merecerá reconocimiento general.

Ageo y Zacarías: Todo el exclusivismo del primer y segundo mandamiento se materializa en la construcción del templo, condición necesaria para la venida de Dios.

La apocalíptica con sus características de dualismo escatológico, trascendentalismo y "profecía" detallada no puede derivar de la profecía y colocarse en la historia de la salvación.

No todos estarán de acuerdo en la determinación de los temas principales para cada profeta (así por ejemplo la amenaza y protección de Sion y el Mesías davídico en Is.) ni en el esquemismo escatológico en el uso de las tradiciones (demasiado se recarga hasta Ez. la importancia del momento presente). Pero con mucho placer se mirará esa síntesis teológica que uniforma toda la historia de la salvación en la constante: nuevo éxodo, nuevo David, nueva ciudad de Dios. El mismo N. T. se coloca en esa línea con respecto al Antiguo. El tiempo, que únicamente tendrá razón de ser como tiempo *sagrado* (fiestas

y celebraciones litúrgicas), será el vínculo que ate al fiel a acontecimientos antiguos operantes: estamos en el pensamiento escatológico que sin embargo escapa a todo tiempo.

El mérito principal de VON RAD está en que, al intentar un nuevo método, pone de relieve aspectos de la revelación que atraen el interés de los eruditos.

L. F. Rivera, S. V. D.

Eissfeld O.: Kleine Schriften I, J. C. B. Mohr 1962 pp 279 DM 29 (rúst.) 33 (enc.).

O. EISSFELD está concluyendo una extraordinaria carrera bíblica. Editor por muchos años de ZAW con J. HEMPEL (recientemente fue nombrado G. FOHRER) y muy conocido por su introducción al A. T. publicada por primera vez en 1934 y nuevamente en 1956 y que se consideró la mejor introducción moderna del A. T. Bajo su dirección aparece también la serie *Handbuch zum A. T.* Sus principales artículos se agruparán ahora en tres tomos de unas 1200 pp. El primer tomo que tenemos en manos abarca los años 1914-1931; el segundo seguirá hasta el año 1945 y el tercero hasta nuestros días. Se sigue por lo tanto el orden cronológico indicándose bajo cada título el lugar de la primera publicación.

La presente publicación es simple reproducción sin cambios ni puestas al día.

O. EISSFELD es ante todo un especialista en historia del A. T. y uno de los más eximios representantes en la investigación de la crítica textual. Su influjo es considerable en nuestros días (historia religiosa fenicia; Ras-Shamra; Qumrân; Profecía; Teología dialéctica). Por esto estimamos que se recibirá muy bien esta nueva publicación de sus artículos.

F. R. C.

Schmidt, Werner: Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädiktion Jahwes (Realeza de Dios en Ugarit e Israel. Sobre el origen de la predicación de la realeza de Yahvé), Berlin, Verlag A. Töpelmann, 1961, 90 pp.

El tema de la realeza de Yahvé es uno de los lugares privilegiados de la exégesis bíblica. La literatura ugarítica ha dado un impulso nuevo a la investicación en esa línea. El libro de W. SCHMIDT representa un balance equilibrado y alentador, por los enfoques nuevos que propone.

La realeza divina es un tema saliente en el cielo mitológico de Baal, en los textos de Ras Shamra (Ugarit). Las dos grandes figuras son El y Baal. El es llamado "rey", "padre de los dioses", "creador de la creación" (mismo título en Gn 14: 19. 22, aplicado a *El*-Elyôn!), "el santo"; aunque su título más frecuente es "el Toro El". Pero Baal es más importante. Sus atributos son: "el que marcha sobre las nubes" (dios de la tempestad, de la lluvia, de la fertilidad; idéntica expresión, aplicada a Yahvé, en el Salmo 68: 5, y cf. 104: 3 'hace de las nubes su carroza'), "el poderoso", "el príncipe Baal" (=Baalzebul), "hijo de Dagán" (el dios de la fertilidad agrícola).

Baal es el dios que da la vida a Canaán, es el dios dinámico; por ello tiene más importancia que El. Este es creador, pero es actualmente un rey estático, festejado en la "asamblea de los dioses" (comp. 1 Reyes 22: 19 'he visto a Yahvé sentado sobre su trono y rodeado de todo el ejército de los cielos', e Isaías 6: 1 s). Baal, en cambio *conquista* su título de rey, tema central del "mito de Baal" ugarítico. Para ello, entabla una lucha gigantesca contra sus enemigos, personificados en los monstruos marinos Leviatán, Tannin, Môt (=Muerte), el Mar, etc. "Baal es *rey*", proclama todo el mundo. Su reinado durará "de generación en generación" (cf. el paralelo casi verbal en el Salmo 145: 13). Mas para reinar efectivamente, Baal necesita un *templo*-palacio. En el mismo ambiente ideológico debe situarse la idea de David y Salomón de construir un templo para Yahvé (comp. 2 Samuel 7: 1 ss; 1 Reyes 8: 13).

Baal reina en el monte Safón (el Casius posterior, a unos 30 kil. al N. de Ugarit), llamado en los textos ugaríticos "santuario", "montaña de su herencia", "lugar de delicias" (misma terminología en Ex 15: 17, donde se alude a la montaña de Jerusalén!). Es posible que existiese en Canaán una fiesta de la entronización de Baal (cuya realeza conquistaba y perdía anualmente, a la vuelta de las estaciones de la lluvia y de la sequía); en cambio, no se puede afirmar lo mismo de El, dios estático.

Todos estos temas discute W. SCHMIDT, con gran erudición y control de las fuentes, en las pp. 4-63. La segunda parte trata la realeza de Dios en Israel. Ventila nuevamente la cuestión de si los hebreos tenían ya en el desierto la idea de Yahvé-*Rey*-concluyendo ne-

gativamente, tras reconsiderar los pasajes que podrían favorecer esa hipótesis (Ex 15: 17 s, el cántico del Mar; Núm. 23: 21 s, en los oráculos de Balaam; Deut 33: 5. 26, en las Bendiciones de Moisés). Los poemas a que pertenecen estos versículos son muy arcaicos —sobre todo Ex 15 y Num 23—, pero la redacción actual supone la sedentarización en Canaán. En este punto, SCHMIDT coincide con A. ALT, G. VON RAD, y con V. MAAG, quien —en el Congreso Internacional de Estudios sobre el A. T., celebrado en Oxford (1959)— hacía notar que el Pentateuco rehusa en general dar a Yahvé el título de "rey" (V. MAAG, *Malkût Jhwh,* en "Congress Volume, Oxford 1959" [Leiden, 1960] pp. 129-153). El Dios de los Patriarcas es más bien "pastor", como lo refleja todavía el Salmo 23: 1-4. Es el momento, sin embargo, de hacer una acotación importante. Ni SCHMIDT ni los autores que cita tienen en cuenta los modernos estudios sobre los "pactos de soberanía", típicos de la segunda parte del 2. milenio a. C., y que han dejado una impronta evidente en la redacción de la alianza sinaítica (Ex 19-20) o de Siquem (Josué 24). Ahora bien, en el esquema de esos pactos es siempre un *rey* soberano el que interviene. El resultado del pacto es la incorporación de un pueblo o estado menor al reino soberano. Israel se constituye en pueblo, en un "reino" de Yahvé-Rey. Es evidente que Ex 19-6 puede tener retoques deuteronomistas; pero hay que rever, desde este nuevo ángulo, la ideología real de Israel, antes del establecimiento en Canaán.

En todo caso, la sedentarización (desde c. 1200) impuso a Israel un contacto inmediato con la cultura y la manera de pensar de los cananeos. SCHMIDT observa que —siendo Yahvé un Dios dinámico y conductor de un pueblo— los hebreos traspusieron a él ante todos los títulos y las funciones de *Baal.* Yahvé reina sobre la montaña de Safón, ahora Jerusalén! (Salmo 48: 3, Is 14: 13 s), es Juez entre los dioses (sobre todo Salmo 82: 1-8 y 58: 2 s), combate contra los monstruos marinos, Leviatán, Tannin, el Mar, etc. (cf. Salmo 93: 3 s; 77: 17-19; Is 51: 9-15 y especialmente 27: 1), reina eternamente en su Templo (Salmos), etc. Es interesante comprobar que la Biblia se representa "históricamente" el combate de Yahvé contra sus enemigos. Así, la lucha contra el caos marino alude en el Salmo 77 al paso del mar, cuando la salida de Egipto, y al Sinaí. Esta trasposición del mito a la "historia de salvación" es una nota característica del pensamiento bíblico.

En un escolio final, intitulado "¿Jerusalén o Silo?", el autor sostiene que el título real de "Yahvé Seba'ot" tiene su origen en Silo, el primer santuario estable de Israel, antes de Jerusalén. El arca hacía de "templo" para Yahvé-Rey. Con la conquista de Jerusalén —donde se veneraba a El-Elyôn— Yahvé adopta también los atributos y las tradiciones conectadas con el dios cananeo El. De esa manera, la teología de Yahvé se enriquece con diversos elementos locales, pero desmitologizados y elevados al plano de la historia soteriológica.

José S. Croatto, C. M.
Departamento de Estudios Bíblicos

Reventlow, H. Graf: Wächter über Israel. Ezequiel und seine Tradition (Vigía sobre Israel. Ezequiel y su tradición), Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1962, pp. 173.

Este estudio sobre Ezequiel enjuicia algunas interpretaciones anticuadas sobre la posición del profeta en la comunidad israelita. "Profeta" y "culto" se oponían abiertamente para el criticismo wellhauseniano. Pero un estudio más profundo de las tradiciones cúlticas de Israel —que no expresan un mero ritualismo anquilosado, sino su fe viviente—, han hecho ver cuánto el profeta depende del ambiente legal y cúltico de la tradición viviente. La posición de G. HOELSCHER (1924), quien negaba a Ezequiel la paternidad de los oráculos que dependen de una tradición, aparece ahora superada. La nueva línea exegética, representada muy bien en la magistral síntesis de G. VON RAD (*Teologie del Alten Testaments,* II [München 1961]), es continuada por H. G. REVENTLOW en esta magnífica tesis sobre las tradiciones que ambientan la predicación profética de Ezequiel. Su método de trabajo es el de la *Formgeschichte* o "historia de las formas", que trata de *situar* en un ambiente concreto de la comunidad las formas de predicación profética.

REVENTLOW analiza la función profética de Ezequiel —profeta del siglo VI— bajo seis aspectos fundamentales, haciendo ver cómo en cada uno de ellos depende de la tradición de la Alianza:

1) Ezequiel, profeta de *castigos (Unheilsprophet).* Un detallado análisis de los cap. 4-6 (pp. 4-31) muestra que el profeta es tributario del ritual de bendiciones y maldiciones, cuyo núcleo está contenido en Levítico 26. Ezequiel no depende literariamente del "Código de Santidad" (Lev 17-26), sino que ambos reflejan una tradición viviente (cf. p. 42 s), expresada en la liturgia de la fiesta de la Alianza. Sabemos ya que esta se ter-

minaba por una proclamación de maldiciones (para los infractores) y de bendiciones. La Alianza, como se ve, es el medio original donde debemos situar los oráculos de salvación (véase más abajo) o de castigo, tan típicos de la predicación profética. Esta idea aparece muy bien ambientada en el estudio reciente de F. Ch. Fenscham, *Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern*, Vassal Treaties and the Old Testament (Zeitschift für die Alttestamentliche Wissenschaft 74 [1962] 1-9).

2) Ezequiel, profeta de *Salvación (Heilsprophet) (pp. 44-68)*. Los mismos contactos con el ritual se observan en los oráculos de salvación (v. gr. 34: 17-31; 11: 14-21; 37: 15-28; 36: 1-15 = Lev 26, etc.). La palabra profética *explica* la proclamación de la Ley, en otras palabras, ejecuta lo que la Ley legislaba. Hay una conexión —por lo mismo— entre la predicación profética y la Alianza. En definitiva, es Dios mismo que interviene como Legislador y como *Juez* de *su* pueblo. Siempre está en primer plano el Dios de la Alianza, que castiga o bendice.

3) Profeta de la *historia (Geschichtsprophet)*. La dependencia respecto de la historia es una de las notas del profetismo veterotestamentario. Los profetas son testigos de la "historia de la salvación" *(Heilsgeschichte)*, comenzada con Abraham, pero centrada en la liberación de Egipto y en la Alianza sinaitica. Por eso, la predicación histórico-soteriológica de Ezequiel adopta el esquema tradicional de la epifanía divina en el Sinaí. El telón de fondo es el pacto de Yahvé con su pueblo. Las mismas "restauraciones" —después de los castigos— tienen su fundamento en "la gloria del nombre de Dios", que no quiere ver profanado su nombre entre las naciones, que podrían burlarse del débil "Dios de Israel". Cf. 36: 16-24; 20: 5 ss; 16 y 23. En estos oráculos interviene a menudo el tema del *pleito* de Yahvé contra su pueblo ingrato.

4) Profeta de la *Ley (Gesetzsprophet)*. La predicación profética refleja la revelación divina, recordada en la liturgia de la Alianza. El profeta no es ajeno al tema del cumplimiento de la Ley; al contrario, la cita o alude a ella, lo que parecía imposible a la antigua escuela liberal (p. 102) Ezequiel opera en el escenario de una revelación legislativa, que obliga a él como a sus oyentes. Revisa la conducta del pueblo a la luz de los preceptos de la Alianza... Cf. 33: 23-29; 22: 1-16; 18: 1 ss. La revalorización de este capítulo (18), que no es "la predicación de una moral individualista", es ilustrativa. Las afirmaciones sobre la "Vida" y la "Muerte" están en la línea de la liturgia de la Alianza (p. 113).

5) Ezequiel, *vigía* de Israel (pp. 116-134). El ambiente ideológico en que se mueve el profeta, es nuevamente la proclamación cúltico-legal de la liturgia de la Alianza: el profeta se siente solidario de la promesa de "Vida" o de "Muerte" del derecho sagrado. Es un centinela que advierte a Israel el peligro o lo exhorta a que vuelva. Aquí debe pensarse en el término técnico de "volver *(shûb)*, típico de las parenesis admonitorias. Cf. 33: 7-9 y 33: 16^{b}-21 con 18: 21 ss. Lo que resalta aquí es la solidaridad entre el profeta y el pueblo, cuya fidelidad a la Alianza quiere aquel conservar.

6) Profeta de las *naciones (Fremdvölkerprophet)*. Cf. 25: 35; 29; 28: 20-29. Israel es el gozne sobre el que gira el plan mundial de Yahvé. Los oráculos sobre las naciones —una característica de los grandes profetas— se insertan en la temática histórico-soteriológica de toda la Biblia.

Tal es la función profética cumplida por Ezequiel, en la que es fiel vigilante de la tradición de la Alianza, no un individualista innovador. La fe de Israel no es un fenómeno provocado por el profetismo, sino que tiene sus raíces más profundas en la "historia de la salvación", celebrada en el culto e interpretada por los profetas.

José S. Croato, C. M.
Departamento de Estudios Bíblicos

Levie, J.: Palabra humana y mensaje de Dios, Temas bíblicos, Desclée de Brouwer, Bilbao 1961, pp. 402.

El autor no necesita de presentación sobre todo para los lectores de la revista *Novelle Revue de Theologie*, de la que fue incansable colaborador hasta su muerte, casi reciente, sobre problemas de Introducción y del Génesis especialmente.

Un resumen de estos escritos y de su larga experiencia docente referentes a la Introducción, nos los presenta ahora en su libro, buen manual de Estudios Bíblicos puesto al día con abundante bibliografía (sobre la edición francesa cf. Rev. Bibl. [1960] 110 s.).

Como por desgracia y costumbre se omiten en las obras extranjeras las buenas aportaciones españolas, el traductor ha subsanado bastante esta falta, añadiendo de cuando en cuando alguna bibliografía nuestra, (aunque alguna vez falta actualidad como en la página 261: "Hállase más adelantada la traducción escriturística Andrés Herranz, Lecto-

ral de Segovia...", por desgracia ya hace años que murió y dicha traducción ni entonces ni ahora está tan aumentada como afirma el traductor; unas líneas más abajo habla de la *Colectanea Biblica,* dirigida por el P. Andrés Hernández, querrá decir Fernández, ya también declarada fuera de combate).

Pero todo esto no es nada frente al incoparable arsenal de conocimientos que nos da la obra.

M. Balagué

Tresmontant, C.: Estudios de Metafísica Bíblica, Gredos, Madrid 1961, pp. 266.

Traducción del francés que forma parte de la Biblioteca hispánica de Filosofía y dirigida por Angel González Alvarez. En cierta manera, hace continuación a la obra que el mismo autor escribió hace un lustro, con el título de *Essai sur la pensée hebraïque,* en la que trata de desentrañar las ideas principales de la metafísica subyacente en la Revelación y expresarlas con el lenguaje de la filosofía griega. Ahora intenta explicarnos esta concepción o metafísica bíblica del mundo encuadrada perfectamente con la idea moderna que nos da de él la ciencia, totalmente opuesta a la Gnosis panteística y solitaria, y al pensamiento griego que sostuvo crasos errores sobre la naturaleza del cosmos, del hombre y de Dios. La traducción española ha mejorado el original francés añadiendo el índice de nombres propios pero lo ha empeorado, reuniendo al final del libro todas las notas según el sistema moderno tan poco práctico.

No hay duda que la lectura de este libro ha de hacer mucho bien a los filósofos e intelectuales modernos.

M. Balagué

SINÓPTICOS

Winter P.: On the trial of Jesus, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1961, 216 pp.

He aquí una nueva obra, esta vez salida de manos de un judío, acerca del juicio de Jesús. El autor en ella ha tratado darnos una exacta visión de lo que El fue, de las causas que motivaron la condena, y de quién fue realmente el culpable de ella.

Tratado dentro de una línea que se vislumbra en la iniciación de la obra (una cita de Orígenes y otra de Santo Tomás), quiere de todas maneras explicar que los culpables de la muerte de Jesús fueron únicamente los romanos, dejando a salvo a los judíos.

Para su fin recurre a todos los argumentos, inclusive a ese tan peligroso del silencio. Entiende que las narraciones no tienen casi nada de históricas, siendo más bien el reflejo, dentro de un marco histórico, de los problemas que sentía la Iglesia en la época de la redacción de los Evangelios. Por lo tanto serían la interpretación religiosa de un momento histórico transportado al pasado.

El autor ha olvidado y confundido muchas cosas. No ha habido tiempo para tales deformaciones, desde que en el tiempo de la publicación de los Evangelios podían existir aún testigos de los hechos narrados. Cuando busca contradicciones o señala agregados de un evangelio a lo escrito por otro, parece que pensara que los Evangelistas estuvieron redactando las actas de un juicio, olvidando que en esas obras se sostiene una tesis y que por ello cada uno tomó los elementos que creyó más aptos al fin que se proponía, sin dejar por eso la historia. Olvida que los cristianos tuvieron a Pilatos como culpable. Por ello ha pasado a los símbolos de la fe con las palabras de: "padeció bajo el poder de Poncio Pilatos", o *"crucifixus etiam pro nobis, sub Póntio Piláto passus, et sepultus est",* lo que no es muy elogioso para el romano.

En lo referente a los Apóstoles los hace aparecer como sediciosos, encontrando en Simón Pedro como un *baryonim,* llegando a darle el título de Iscariote (pág. 140).

El libro es decepcionante. Son los antiguos ataques renovados y vertidos con nuevo ropaje. Y digo antiguos porque su bibliografía de consulta, por lo que se ve en las citas de las notas, son generalmente autores ya superados como Wellhausen, Weiss, Goguel, Eisler, Reville y sobre todo Loisy. Es de hacer notar que entre multitud de adversarios, solamente ha citado a Benoit y Lagrange entre los católicos.

La obra ha sido escrita con gran minuciosidad, lo que la hace densa para los profanos. En ese sentido es mucho más ágil el trabajo de Blinzler.

Por lo demás está bien impresa y muy bien presentada.

Ricardo Dell'Oca

O'Connor E.: Faith in the Synoptic Gospels, University of Notre Dame Press 1961, XX + 164 pp.

El autor ha tomado un tema por demás interesante para todos los cristianos, católicos o protestantes: el de la fe en los evangelios sinópticos. Con una minuciosidad que no cae en hacerse tediosa, y con una ciencia que planea por todo el libro, pero sin llegar a ser chocante, va tratando todos los pasajes de los sinópticos en los que aparece la fe, presentando el texto más completo y colocando a continuación las variantes de los otros, estudiando cada caso en particular y en relación con los paralelos o afines.

Todo, pues, hace interesante la lectura para las personas que se dedican a esta disciplina, haciéndose un libro de consulta imprescindible para lo referente al tema tratado.

Una presentación esmerada y agradable hace que invite a la lectura, la cual, por el carácter y la dirección del estudio contenido está destinado más bien al estudioso que al gran público, puesto que no es un libro de divulgación.

Una buena bibliografía y tres indices: de citas de la Escritura, de tópicos tratados y de la terminología de la Fe, ayudan en gran manera a su utilización.

Ricardo Dell'Oca

Chevignard P.: La Doctrina Espiritual del Evangelio, Ed. Paulinas, Buenos Aires 1961, 182 pp.

He aquí un pequeño tratado de ascética en el cual el autor ha querido entrar en el alma de Cristo y verter sus conclusiones a sus lectores. Es pues una obra que espera llegar a lo intimo del Evangelio extrayendo del mensaje el aroma de espiritualidad que perfuma sus páginas e invita a comprenderlo, amarlo y practicarlo.

En estas horas en que pareciera que el materialismo desea abarcar todo lo humano, es confortante encontrar un oasis de espiritualidad y quien nos sirva de guía hacia él. Por ello, porque esa es la misión que se ha impuesto el autor, lográndolo plenamente, es de esperar una gran difusión de esta pequeña joya.

Ricardo Dell'Oca

JESÚS

Abruzzi L.: Jesús, ayer hoy y para siempre, Madrid 1961, pp 736.

Su autor es un apóstol entregado a la dirección de las almas como Superior de varios colegios universitarios y casas de ejercicios; ha merecido incluso los honores de dirigir una Tanda de Ejercicios de Adviento en el Vaticano.

Toda la unción de su alma delicadísima la ha empleado para captar la del Único Maestro. Sus técnicas empleadas han sido la oración y el estudio y las impresiones de un viaje a Tierra Santa. Es verdad que no es una de tantas vidas científicas de Jesucristo, pero ha sabido aprovechar los resultados de éstas para elaborarlos y mezclarlos con lo espiritual y dar así un fruto asimilable y un método simple de meditación piadosa sobre la vida de Jesús a cuantos no tienen tiempo para dedicarse a semejantes estudios.

M. Balagué

García Cordero M.: Jesucristo como problema: Los grandes interrogantes en torno al nombre de Dios, Salamanca 1961, pp 490.

Como la historia se divide en dos mitades, antes y después de Cristo, así el mundo del espíritu se divide también en dos bandos: con Cristo, mediante la fe, y sin Cristo, al margen de ella. Para los primeros Cristo es la *solutio omnium difficultatum;* para los segundos es el gran problema enigmático sin solución, escándalo para los judíos y necedad para los gentiles. Si se ha dicho *De Christo numquam satis,* también habrá que decirlo, con mayor razón, de los libros que ayuden a solucionar su problema; por esto siempre son bien recibidas tales obras, que ayudan a alcanzar la fe en Jesucristo, Dios y hombre verdadero. Admitido esto queda aclarada la serie de problemas que se presentan al hombre en torno de sí mismo, al mundo que lo rodea, a su origen y a su fin. Problemas que sólo han hallado solución adecuada en Jesucristo. Una obra clásica en este sentido fue el *Jesucristo* del P. Grandmaison. Aprovechando lo mucho bueno y actual, que todavía tiene, y el de otras obras por el estilo, el autor, con su saber acreditado en la cátedra de ésta universidad pontificia salamantina y en sus escritos, nos ofrece

su libro completamente al día, tratando de allanar las dificultades que se presentaron en el decurso de la historia, por el camino que conduce a Cristo. Trata de convencer al lector sobre la dimensión espiritual y trascendente de Cristo: sólo El tiene palabras de vida eterna y por lo mismo; sólo El puede satisfacer plenamente las aspiraciones del alma humana, también espiritual y eterna. Sin duda este libro está destinado a hacer mucho bien a muchas almas torturadas por las dudas y errores en torno a los valores eternos que nos ha revelado Cristo. ¡Cuántos intelectuales se verán retratados en los muchos que desfilan por esta obra!

M. Balagué

HECHOS

Dupont J.: Les Sources du Livre des Actes, Desclée de Brouwer 1960, pp 168

La presente obra tiene origen en un trabajo aparecido en 1950 que abarca 10 años de estudio (los últimos) en el campo de la historia de la exégesis. En la presente investigación todos los que se abordan sobre He se catalogan en tres categorías: Crítica de las tendencias *(Tendenzkritik)*; Crítica de las fuentes; Historia de las formas. En la crítica de las fuentes se expone la teoría de la fuente única con todos sus argumentos y también la de las fuentes paralelas (a partir de Spitta 1891). Ahora se ve también claro que Harnack es el punto de partida para los estudios críticos modernos de las fuentes complementarias como de la historia de las formas (Cerfaux, Bultmann, Benoit. Jeremías).

En un estudio histórico a fondo es imposible seguir y analizar cada detalle por una reseña breve. Veamos lo que es de más utilidad y aprovechamiento para el conocimiento del que se llamó el Evangelio del Espíritu Santo. Las fuentes establecidas no se llegaron a definir de tal manera que encontraran amplio acuerdo entre los autores. El libro no se escribió de un solo tirón: retoques, yuxtaposiciones, adiciones, fuentes que se siguen y desaparecen. En fondo se percibe un estilo característico, un centro de interés, un espíritu personal. Lucas habrá estado en los comienzos pertrechado de diferentes fuentes para su redacción (otro autor, Benoit, habla más bien de apuntes del mismo Lucas no de fuentes que provienen de otro autor). Hay una conclusión importante con respecto a los fragmentos "nosotros" (relatos en primera persona plural y por lo tanto en los que se incluye el autor). Ellos encuentran su explicación en un nivel de redacción, i. e. son apropiación reflexiva en un estadio de redacción y no en el de documentación que sirvió de base a la composición del libro. La intención del autor sería indicar a Teófilo su participación personal en una serie de sus propios relatos. Los relatos "nosotros" invitan a decir algo sobre el autor de Hechos en el plano crítico: ¿es un mismo autor que escribió a Teófilo y aquel del que habla la tradición? Difícil es la respuesta y sólo se puede decir que no necesariamente toda afirmación tradicional es errónea y opuesta a la crítica literaria. Como se ve, toda la labor crítica desplegada en el libro no logra una base suficientemente firme y un avance más neto quedando cierta sensación de frustración.

Sin duda, la posición de J. Dupont es eminentemente crítica y científica y esto es precisamente lo que agrada al lector que tiene en él a uno de los más auténticos intérpretes modernos del N. T. La erudición es gigante y exhaustiva. En la exposición hay claridad y síntesis.

L. F. Rivera, S. V. D.

LINGÜISTICA Y LITERATURA

Blass F. - Debrunner A.: A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literatura, A Translation and Revision of the ninth-tenth German edition incorporating supplementary notes of A. Debrunner (†) by Robert W. Funk, Cambridge University Press 1961, pp XXXVII-325, 75s. net.

En la presente edición a cargo de R. W. Funk tenemos no sólo traducción sino refundición y actualización de una gramática que se impone en el transcurso de más de medio siglo a pesar de lo dificultoso de su presentación alemana, cosa que se evitó en la presente edición inglesa.

Ya es conocido el método que se sigue: Principios gramaticales en una primera sección; a continuación y en letras más pequeñas los ejemplos, citas y referencias. Todo

el material nuevo de las ediciones anteriores que se venía agregando en forma de apéndices se introduce ahora en el mismo texto.

Después de una introducción brevísima orientada al griego bíblico y de cuestiones críticas (en total unas 70 pp) se sigue en forma bien particularizada y desmenuzada en ejemplos la gramática (pp 70-263). Son muy importantes los índices que se agregan: el de materia; el de palabras y formas griegas; el de referencias (al N. T., Padres Apostólicos, Apócrifos del N. T., Literatura seudo clementina, LXX).

Pocas son las omisiones que se pueden hacer notar (la serie de papiros de Michigan; Bodmer II que una vez se cita pero no se utiliza; quizás alguna bibliografía).

La presente gramática es la obra ideal de consulta para el griego del N. T.

L. F. Rivera, S. V. D.

Cazelles H. - Cerulli E. - Garbini G. - Von Soden W. - Spitaler A. - Ullendorff E.: Linguistica Semitica: Presente e futuro, Centro di Studi Semitici, Roma 1961, pp 183.

Se reúnen acá las conferencias del tercer ciclo anual del Instituto para Estudio del Oriente Próximo de la Universidad de Roma (mayo 20-21 1961). El tomo es presentado y concluido por G. Levi Della Vida.

E. Ullendorff (13-32) pasa revista y hace anotaciones personales sobre el interés y método de las últimas publicaciones semíticas.

W. von Soden (33-37): El acádico tiene una importancia del todo particular en cuestión de comparación de lenguas semíticas: sonido, vocalización, consonantes, adjetivos, nombres, pronombres, verbos, tiempos, modos y sintaxis. El trabajo se termina con sugerencias y alusiones a la contribución de las lenguas vecinas.

G. Garbini, "El semítico nordoceidental y aramaico" (59-90): pasa la historia desde el 2.000 a. C.: lenguajes arameos; las dos variedades (ugarítico y de Amarna) del semítico nordoccidental; el fenicio clásico y dialectal; el aramaico en sus diferentes estadios (antiguo, imperial, medio y moderno) y el hebreo. Sugerencias para un avance en la sintaxis, lexicografía y morfología.

H. Cazelles, "Hebreo" (91-113): Resumen de ciertas características lingüísticas comparativas en los recientes descubrimientos de Palestina y vecindades; luego la cuestión particular en los recientes estudios sobre el sistema consonántico: sibilantes, guturales, *begadkephat*, vocales, los tiempos en el aspecto sintáctico, el lugar del sujeto con respecto al verbo. Es necesario que el hebreo se considere en función de la lingüística y evolución cultural del próximo oriente.

A. Spitaler, "Arábico" (115-138): Es enormemente rico para el estudio de las otras lenguas semíticas del nordarábico (Lihyanita, Talmúdico, Safaítico) y del sudarábico (ambos epigráfico y moderno). En el árabe hay tres grupos de significación básica: el lenguaje, la lexicografía y la dialectología moderna.

E. Cerulli, "Etiópico" (139-159): En los estudios semíticos debe usarse tanto el etiópico como el cushita y ambos en su relación histórica y coexistencial, y el cushita con los lenguajes del Sahara en general y en particular el de teda en Tibesti. Después se pasa a la fonética experimental, fonología, método de estadísticas, lexicografía estadística y glottocronología, finalmente geografía lingüística.

G. L. Della Vida da finalmente un vistazo bien interesante de la cuestión. El análisis estructural, los procedimientos estadísticos y la lexicografía estadística de la glotocronología sólo tuvieron limitada aplicación entre los semitistas. Escasamente se siguió el procedimiento de la geografía lingüística. Si es que a partir de 1931 se hizo un progreso impresionante en el conocimiento de la estructura y desarrollo histórico de cada lengua, no en la misma forma se hizo un progreso en el conocimiento de la estructura del semítico común prehistórico y sus relaciones con las tres grandes familias del así llamado camítico, como tampoco en la delimitación y caracterización de la unidad camito-semita. Las lenguas se refieren entre sí de una manera un poco diversa de la tradicional. Casi se abandona ya definitivamente la presunción de una mayor "primitividad" del árabe mientras se hace cada vez más clara la conservación de elementos primitivos en el acádico. Por todo esto se hace urgente un trabajo sistemático y científico en gramáticas y diccionarios de todo el material disponible.

Nadie duda de la emulación e incentivo que despierta la publicación de obras como la presente.

L. F. Rivera, S. V. D.

Gonzalo Maeso D.: Manual de Historia de la Literatura Hebrea, Gredos, Madrid 1959, pp 766.

El autor de esta obra, catedrático de Hebreo en la Universidad de Granada, es muy conocido por sus numerosos artículos en Cultura Bíblica, sobre cuestiones literarias, escritos con la unción y espíritu religioso, que hacen evidente, en un seglar, la devoción y el amor a la Divina Palabra. La presente obra, que bien puede calificarse de monumental, se puede considerar como la corona de sus años de docencia universitaria, escrita con el mismo espíritu y amor entusiasta que sus artículos.

La obra consta de dos partes: la primera es una introducción literaria a todos los Libros Sagrados de la Biblia; la segunda trata la literatura postbíblica o judaica, dividida a su vez en otras dos partes, Literatura rabínica, desde la vuelta de la cautividad babilónica hasta 1492, y Neojudaica, desde esta fecha hasta nuestros días (italo-holandés; centroeuropea y rusa; sionista). Si lo tratado en la primera parte es fácil de encontrar en los mannales de introducción a la Sagrada Escritura, no lo es asi la segunda. Por esto, como síntesis de tan amplia materia, es útil tanto para alumnos como para profesores.

Pero otra cosa muy buena tiene la obra y es el amor entusiasmo por los Libros Santos, que contagian al lector. Además de que está hecha con la técnica de un especialista, tiene abundantísima bibliografía reunida al final del libro y distribuida según los diferentes capítulos. Un amplísimo Indice onomástico y de materia y otro de referencias bíblicas, además del general, completan la obra de fácil manejo.

M. Balagué

ARQUEOLOGIA

Du Buit M.: Arqueología del Pueblo de Israel, Casal i Vall 1961, pp 140.

Traducción de una obra aparecida en francés en 1960 e iniciación, con todo el material introductorio, para un primer contacto con la Arqueología y su método de investigación. El autor se limita a Palestina, Siria y Fenicia y trata de estas regiones la cerámica, la edificación en época israelita y helenista, la arquitectura religiosa, el arte funerario, monedas; dioses de Canaán e imágenes, indumentaria, armamento e instrumentos de música, utensilios, medios de transporte.

El éxito de este manual está precisamente en la competencia del autor que escribe *ex experientia* y en la traducción hecha con prolijidad. Es necesario propulsar una creciente información en una asignatura que da vida a tantos pasajes de la Sagrada Escritura y, en todo caso, ilustran egregiamente su medio ambiente.

F. R. C.

Milik J. T.: Diez Años de descubrimientos en el Desierto de Judá, Editorial del Perpetuo Socorro 1961, pp 208 lám 19.

La traducción castellana de esta obra originariamente italiana y ya traducida al francés y al inglés se hace para "satisfacer un anhelo legítimo". De la versión francesa hemos dado una recensión en Rev Bíb 21 (1959) 237, a donde remitimos a nuestros lectores para no repetirnos. En la presente edición se agrega una breve nota sobre aquello que es de interés a partir de la edición inglesa de 1959. El "lugar desconocido" que había proporcionado manuscritos a los beduinos en 1952 puede localizarse en Nahal Zeelim (Wadi Saiyal) en territorio israelí. La búsqueda clandestina sigue muy estimulada por las esperanzas de remuneración. La publicación de los 400 manuscritos de la cueva 4 Q puede darse por concluida y abarcará dos tomos para textos del A. T. y cuatro para textos extra bíblicos (por ejemplo un hermoso rollo de un fragmento del Deut. y 300 fragmentos de una colección de oraciones). De los manuscritos de la cueva 11Q se sospecha que los beduinos entregaron una parte y no la mayor. Mientras tanto hay una pugna entre los arqueólogos agrupados en torno al P. De Vaux y una fundación de J. M. Allegro destinada a recoger todo el material hasta ahora conservado en el Museo Palestinense con los manuscritos de la gruta 11Q (hay un rollo casi completo de Salmos antiguotestamentarios en orden diferente al nuestro y fragmentos del Lev en escritura fenicia). Mientras tanto se publica en DJD (1961) el tomo II con los textos de Muraba'at donde el autor en una considerable parte trata el tema de "textos hebreos y arameos".

La bibliografía se pone al día. Si es verdad que todavía se notan irregularidades en la transcripción de nombres hebreos (la yod corresponde a la "y" castellana y no a la "j") sin embargo hay que felicitar el sincero esfuerzo, en general logrado, de una traducción que corresponde a la autoridad científica de J. T. MILIK.

L. F. Rivera. S. V. D.

PASTORAL

Brillet G.: Meditations of the Old Testament, Vols I, II, III, IV, Desclée Co., Inc. 1959-60, pp 239-243-274-249 Dól 3,50 (I y II), 3,75 (III y IV).

Son cuatro tomos de meditaciones sobre el A. T. en número de 365 pero al margen del año litúrgico. El método empleado es el siguiente: Extracto del texto bíblico (¡a veces se dan para leer hasta tres capítulos!); breves líneas que indican los temas principales; oración prolongada en base a lo meditado.

En la parte "narrativa" hay muchas lagunas y apenas si se toca el rico material teológico del Génesis (nada del pecado original ni del de Babel; nada propiamente bíblico del nombre de Dios ni de la circuncisión...). Quizás las meditaciones sobre los Salmos estén mejor logradas. Un ordenamiento en categorías hubiera condensado y abarcado mucho mejor el pensamiento bíblico.

En los profetas se sigue el orden de la Biblia (no el histórico) y se consideran todos en un mismo plano (¡sobre Jonás hay dos meditaciones en el mismo sentido que los demás profetas!). En la segunda parte del tomo sobre la Sabiduría se consideran las fiestas cristianas en su aspecto antiguotestamentario (o judío y en cuanto se recibieron por los judíos).

En general hay omisiones muy considerables del A. T. y el método es cuestionable. Quizás pueda recomendarse para un primer contacto con el A. T. (para gustar algo de su espíritu y tener una mirada de conjunto).

F. R. C.

Carballo F.: Protestantismo y Biblia, Ediciones Paulinas 1961, pp 250.

Como se ve el libro quiere ir en socorro de tantos católicos que fácilmente se sienten acorralados y desorientados por el espíritu y el conocimiento bíblicos de confesiones protestantes. El autor tiene las mejores intenciones y casi es una divisa para él la caridad en el trato. Claro que el mejor acto de caridad para con un protestante no es sino colocarse en su plano y tratar de comprenderlo. Pocos son lamentablemente los que pueden hacer esto. En todo caso nuestro libro, de corte clásico apologético, no está hecho de tal manera que pueda dejarse, con tranquilidad de conciencia, en manos protestantes para mantener un coloquio tranquilo y amigable. El efecto será más bien de enojo e indignación por la presentación inadecuada y miope de lo que muchos protestantes viven con todo el fervor del alma y por eso se desviven por comunicarlo a los demás.

No se puede decir a secas que el jefe de la familia era sacerdote (p 202). Los argumentos de la p. 35 son demasiado avejentados e inconvincentes, por no agregar además indecorosos; por el estilo se podría argumentar contra nosotros trayendo ejemplos escojidos del Pastor. En la frase: "Moisés escribió el Génesis por el 1500" (p. 42) hay afirmaciones peregrinas. Hoy por hoy resulta demasiado claro (también en el campo protestante) que hay una sola fuente de revelación: la Tradición. La Escritura no es sino expresión de esa tradición. En cuestión del establecimiento del canon de libros inspirados jamás puede concluirse algo sobre los autores de cada libro sagrado como oficialmente consta (por lo tanto el autor procede mal con respecto a Moisés: p. 43). En lo que se refiere al canon protestante simplemente hay que decir que ellos siguen el judío. Por lo demás aceptan y quieren aceptar la Biblia sin alteración y adulteración (p. 45). La mayor diferencia de Cipriano-Valera (versión castellana protestante) es, entonces, que no posee los deuterocanónicos del A. T., cosa que no se dice en la p. 46. No se puede decir en globo que la Biblia protestante no sea auténtica palabra de Dios sin ofender la verdad. La nueva Biblia inglesa dirigida por DODD es extraordinaria como versión y ya se sienten voces que la ponderan sobre la católica francesa. Para los católicos el problema de las Biblias protestantes está en que no poseen siete libros del A. T. (los deuterocanónicos que hoy en día, sin embargo, se tratan de incluir aunque sea a modo de apéndice) y carecen de notas explicativas.

2 Ped. 20 no se opone a una interpretación privada de la Escritura y en pro de una oficial por parte de la Iglesia. Simplemente se habla de la interpretación por parte del

Espíritu Santo, inspirador de los profetas (p. 49). No se puede hacer el reproche general de que los protestantes busquen maliciosamente probar sus doctrinas con textos preparados de la Biblia (p. 50). No faltan los ejemplos de aquellos que sin dificultad admiten Biblias católicas con tal que correspondan más a los originales. El principio que se esgrime "más vale todo un conjunto de textos de la Santa Biblia perfectamente coordinados entre sí, que uno solo de ellos de dudosa interpretación" (p. 51) vale también para los protestantes. Por eso tienen frecuentemente en sus Biblias los lugares paralelos al margen, cosa que no se encuentra en las católicas castellanas. A veces con malicia se puede pensar que nosotros los católicos somos los que doctrinariamente levantamos un pedestal a la Biblia (tenemos dos dogmas que aseguran su valor y grandeza; el del Canon y el de la inspiración) pero los protestantes son los que practican y viven este valor y grandeza. En la página 63 se dice que de los quince Apóstoles (contando entre ellos a Luc, Mr, Pablo y Matías) siete no escribieron. Esto es un lenguaje incomprensible para quien tiene algo de nociones sobre la apostolicidad. En la página siguiente se afirma que un 60 % de todo el material del N. T. "fue compuesto por personas que no conocieron a Cristo... sino adquirieron sus conocimientos sobre el Maestro escuchando las tradiciones populares...". Hay que decir tradiciones *apostólicas* que corrían y se recogían como apostólicas y no como populares. Hay una afirmación ante la que quedamos estupefactos: "Mediante la crítica histórica se establece indubitablemente que los cuatro evangelios pertenecen a los cuatro evangelistas que aparecen como autores" (p. 76). No es cuestión de hacer afirmaciones impresionantes. ¿Qué dice el autor sobre la cuestión crítico-histórica de Mateo?

En la página inmediatamente siguiente hay otra de esas afirmaciones globales y confusas: "Jesús acepta como auténticos todos los libros de la Sagrada Escritura". Esto no se sabe y en lo que respecta al testimonio positivo del N. T. es falso. No hay que interpretar el término *obispo* en su sentido técnico moderno (p. 79). De las epístolas pastorales de S. Pablo resultan tres categorías jerárquicas: tres delegados apostólicos (Timoteo y Tito); los presbíteros y epíscopos (que son una misma cosa) y los diáconos. Más adelante en una pregunta sincera o retórica el autor dice: "no cabe duda respecto a la autoridad del Primado de Pedro, ¿cómo es posible que los protestantes no comprendan en su verdadero significado textos tan claros? Sólo Dios lo sabe" (p. 81). Contra esto hay que decir que entre los protestantes se está generalmente de acuerdo en que Pedro es la *piedra* fundamental del edificio de la Iglesia, pero *sólo* Pedro, no los sucesores. Los argumentos que entonces se deben emplear son de otra índole de los que usa el autor (cuestión histórica de sucesión). Sobre el tema de María lo más decisivo en la controversia protestante no es la cuestión de la maternidad divina ni siquiera de la virginidad (véase el diccionario protestante editado por J. J. von Allmen, Vocabulaire Biblique, Delachaux & Niestlé 1956) sino de la Inmaculada Concepción porque no se coordina en la mente de ellos con la redención universal de Cristo. Establecido el hecho de la redención anticipada los mismos católicos no tienen una misma sentencia en la explicación. No examinamos el tema de los sacramentos. Quizás sea pasable. En la presente edición se agrega el tema del celibato cosa que compete más a la autoridad eclesiástica que a los fieles. Si la cosa quiere tratarse bíblicamente entonces hay que ir al tema del ideal de la virginidad (consejo no mandamiento) en el N. T., anticipación escatológica y testimonio precioso de una Iglesia angelical en su estado definitivo.

También se dan erratas. La mayor que encontramos es que dice *S. Pedro* por S. Pablo en la página 80.

Por toda esta crítica negativa de la obra consecuentemente se deduce que no podremos estar en ningún concepto de acuerdo en que se la adopte como manual escolar. Tales obras ni fomentan convicciones profundas, ni convencen en la lucha contra el error, ni propulsan el anhelado ecumenismo de nuestros tiempos.

L. F. Rivera, S. V. D.

VARIOS

S. S. Juan XXIII, Discorsi, Messagi, Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII, II tomo, *secondo anno*, 28-X-1959 al 28-X-60, publicado 1961, 24x17 cm., págs. XXXI y 885; *terzo anno*, del 28-X-1960 al 28-X-1961, publicado 1962, págs XXXII y 860, en Tipografía Poliglota Vaticana.

EL ASPECTO GENERAL

El *segundo* tomo de los "Discursos, Mensajes y Coloquios del Padre Santo" apareció

como homenaje a Su Santidad en el tercer aniversario de su coronación, pero aún más, para celebrar los 80 años de vida cumplidos en el servicio de Dios.

El segundo, como el primero tomo, está dividido en tres partes y un apéndice: la primera contiene los discursos pronunciados en forma oficial y los mensajes y radiomensajes que por irradiarse al éter adquirieron un tono más formal y solemne. Es la parte más voluminosa del tomo con un total de 104 documentos de enseñanzas fundamentales del Papa; se extienden sobre 528 págs.; la segunda parte, más breve, reseña en 271 páginas 41 alocuciones, charlas y conversaciones con los más variados grupos de personas y peregrinos; no se dan los textos originales sino pasados por el tamiz del editor quien destaca los más importantes conceptos del Sumo Pontífice, a veces, al parecer, literalmente citados pero sin señalarlo claramente, de modo que en el lector queda flotando la duda de cuál sea la palabra textual, lo cual es naturalmente una desventaja para quien quisiera consultar el pensamiento genuino y vivamente matizado de Juan XXIII. En esta segunda como en la tercera parte la Redacción de la obra prestaría un no despreciable servicio si además en una línea al pie, como en AAS, se destacara la fecha, las personas y circunstancias; la tercera parte se compone de piezas más bien sueltas de los encuentros del Papa con los peregrinos en las audiencias generales. Un apéndice, que constituye como una cuarta parte, contiene 24 documentos: Encíclicas, Cartas y Constituciones Apostólicas, Motu-Proprios y mensajes escritos del Sumo Pontífice a diversas personas; la mayor parte de estos 24 documentos está en latín, mas no faltan documentos en español, portugués, francés, inglés e italiano, todo presentado en 112 páginas. Aquí tenemos documentos de mucho peso y alcance que aparecieron durante el segundo año del Pontificado Juanino: por ejemplo; la Encíclica sobre las Misiones "Princeps Pastorum"; una Constitución que promulga las disposiciones del Primer Sínodo Romano; dos Cartas Apostólicas: una, sobre el culto y la devoción de la Preciosa Sangre y la otra dirigida al Episcopado de la India; luego cuatro Motu-Proprios: uno, sobre la Institución de las "Comisiones Preparatorias del Concilio Ecuménico Vaticano II", otros, que trae las nuevas Rúbricas del Oficio de la Misa y del Oficio; en otro se concede el título de "Pontifical" a la Academia Mariana Internacional; y por último, en otro se dan los nuevos Estatutos de los Archivos Eclesiásticos en Italia, etc.

La Tipografía Vaticana comprometería, quisiéramos creer, grandemente la gratitud de los lectores y estudiosos del pensamiento Pontificio y prestarían un señalado servicio a este mismo pensamiento si añadieran un índice de materias, de personas y de lugares escriturísticos de cierta prolijidad a cada uno de los tomos. Seguramente para satisfacer en algún sentido este "desideratum" se antepuso a los documentos un "Indice de Argumentos" o de contenido de los diferentes números, dividiéndolos en 10 categorías: 1º Los documentos dirigidos a los Cardenales, Obispos, Prelados y sacerdotes; 2º Los Radiomensajes; 3º Los documentos en honor de insignes santos; 4º Los que se refieren al Concilio Vaticano II y al Sínodo Romano; 5º Los que se dirigen a los Soberanos, Jefes de Estado, Primeros Ministros y diplomáticos; 6º Encuentros con Universidades, Seminarios, Colegios, Institutos Eclesiásticos y Religiosos; 7º Discursos y Mensajes a dirigentes y asociaciones de Acción Católica y otras sociedades de actividad e inspiración religiosa; 8º Los que se dirigieron a peregrinos particulares; 9º Las alocuciones dirigidas a los asistentes de Congresos de estudio, de ciencia y de actividades sociales; 10º Los documentos de universal enseñanza doctrinal y moral.

Ambos Indices, el cronológico y el temático, están llevados en italiano, haciendo abstracción del idioma en que se publicó el documento. La indicación de las dos o tres primeras palabras del respectivo documento, junto con caracterizarlos en forma conveniente, y acostumbrada en importantes documentos Pontificios informaría rápidamente al lector y estudioso también acerca de la lengua en que aparece en la Colección, cuerpo de la obra o Apéndice.

"La oratoria *escrita*" de Juan XXIII dice el Prefacio del II tomo citando un juicio ajeno, "es señorial, reservada y delicada; la oratoria *hablada*, relampagueante de inmediato contacto con el auditorio, subrayada por amplios gestos de las manos, rápidas miradas y vivos movimientos de cabeza; emplea términos llanos que pronuncia con voz robusta y melodiosa, incisiva y convincente", acompañados de una leve sonrisa que mientras habla ilumina invariablemente su rostro; sus argumentos son positivos y optimistas e inundan con grata luz y penetran con suave calor los corazones. Daniel-Rops ya lo señaló para la primera comunicación que de la celebración del Concilio Vaticano II hizo a los 18 Cardenales en el monasterio junto a la Basílica de San Pablo fuera de los muros en 25 de enero de 1959: "Les habló, como el Papa suele hablar, en un estilo en que la bonhomía y la grandeza se turnaban y en que, a través de la autoridad, siempre se asomaba algún matiz de afable y cogedora humildad" ("Vatican II", Le Concile de S. S. Jean XXIII, Fayard, Paris, 3). Esta característica distingue también los dos tomos.

Los documentos Pontificios cubren todo el vasto campo de la doctrina cristiana. presentan el desenvolvimiento de las ideas y realidades actuales, reflejadas en los rasgos Juaninos de amabilidad y prudente conducción, las cuales aseguran y alcanzan la alta meta del valor infinito (Prefacio).

El tercer tomo (que abarca los documentos del 28-X-60 al 28-X-61) terminó de imprimirse con las mismas características en marzo de 1962; contiene 97 documentos textuales en la primera parte, ocupando 496 de las 860 páginas; en la segunda y tercera partes el editor presenta las circunstancias en que los discursos pontificios fueron pronunciados en las diferentes reuniones, dado, sin citar textualmente, la sustancia de las charlas y coloquios del Papa en el Apéndice, (pp. 683-860) se publica el texto oficial de 25 importantes documentos; sobre la creación de la Jerarquía eclesiástica en Vietnam. Indonesia y Formosa; los de felicitación a propósito de la Independencia de varios países y elogios de varios grandes santos en su aniversario, como también los referentes al Concilio Vaticano II, especialmente el de la invocación de la protección de San José sobre la Magna Asamblea.

El "Indice de Argumentos" se divide en las mismas 10 categorías del segundo tomo. La presentación es nítida y exquisita, como corresponde, de letra grande y señorial quietud. Los dos tomos ofrecen en formal manual todo el panorama de actividades y pensamientos más señalados de dos años de Pontificado de Juan XXIII.

Las enseñanzas bíblicas en ellos contenidas, y que interesarán en especial a los lectores de esta revista, se destacarán en un artículo de esta revista.

P. F. Hoyos, S. V. D.

Van der Meer R. - Mohrmann Ch.: Bildatlas der altchristlichen Welt, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Traducción alemana a cargo de Kraft H. (Kiel) 1959, 216 p., 614 fotografías, 42 mapas a 6 colores, formato 26x35.

Los mapas señalan la ubicación de las primeras comunidades cristianas, el crecimiento y la organización de la Iglesia, la distribución de los escritores cristianos, localizan los monumentos y santuarios más insignes de la antigüedad cristiana, la difusión del monarquismo y detallan la organización eclesiástica de las distintas regiones del imperio romano y de Persia. Las ilustraciones fotográficas recorren cronológicamente las etapas del cristianismo de los primeros siglos, hasta el año 600: la Iglesia de los mártires (1-115), la del imperio romano cristiano (116-592[b]), dedicando una tercera sección a la literatura cristiana (593-614). Varios índices coronan la obra: geográfico (p. 185-204). de personas y materias (205-212), de escritores e inscripciones (212). Acompaña a las fotografías un texto explicativo, en tanto que las aclaraciones de los mapas se hallan en las págs. 213-215. Hállase en la p. 216 indicada la procedencia de las fotografías y allí mismo se detalla de qué museo proviene cada pieza exhibida en las ilustraciones.

Podemos calificar de sumamente meritorio el trabajo realizado por VAN DER MEER, profesor de Arqueología cristiana y de Historia del Arte en la universidad de Nimega y miembro de la Real Academia de las Ciencias y por MOHRMANN, profesora de lenguas antiguas en las universidades de Nimega y de Amsterdam, miembro de la Academia bávara de las Ciencias de Munich y secretaria permanente del *Comité International Permanent des Linguistes* y su Delegada en el Consejo Internacional de la Filosofía y de las Ciencia humanas de la UNESCO.

Utilísimos los mapas, y muy bien ejecutados. Muy buenas las fotografías, tanto en lo referente a la selección del material como a la perfección del enfoque y a la extraordinaria nitidez de la reproducción. Paisajes, ruinas, detalles de pinturas o esculturas desfilan ante los ojos del estudioso, que parece engolfarse en la contemplación de los objetos que tan plásticamente han sabido proponérsele. Un texto sobrio, pero exacto, explica los pormenores y orienta al que desanda el maravilloso sendero de la historia a lo largo de esas vívidas imágenes. Una síntesis muy lograda de la vida y de las inquietudes cristianas de los primeros siglos de la Iglesia.

P. Jorge Novak, S. V. D.

Hertling L. - Historia de la Iglesia, Edit. Herder, Barcelona 1961, p. 556.

Existe un gran número de recensiones de esta obra, todas ellas concordes en señalar los méritos de la misma en cuanto lleva al lector a entrar en el desarrollo interno de la

Iglesia. Un aspecto que generalmente contemplan poco las demás, y que es, sin embargo, de la mayor importancia y de máxima utilidad para quien quiere, a través de la vida pretérita de la Iglesia, afirmarse en el presente y ver encauzada por los derroteros más en consonancia con su misión. la existencia y la actividad de la misma.

No difiere de otras obras del género la disposición del libro: en 17 capítulos, de apretada y enjundiosa síntesis, traza el autor el "curriculum vitæ" de la institución dejada por Cristo como continuadora de su obra, ateniéndose al orden más sencillo y asimismo más propio para la consecución de la finalidad de esta publicación: el cronológico.

Apretada y enjundiosa síntesis acabamos de decir. Y en este calificativo recordamos una de las características que más nos han gustado en el recordado profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana: la facilidad en dominar con maestría los grandes cursos de las corrientes históricas en que se ha visto envuelta la misma vida de la Iglesia.

La especial atención que dedica el P. Hertling a la evolución de la vida interna de la Iglesia permite pulsar más de cerca, y con mayor intimidad, las vicisitudes y alternativas que han matizado alternativamente con períodos de prosperidad o de decadencia los casi 20 siglos de vida cristiana. Debemos señalar la justeza con que se proponen los diversos temas, así como la magistral orientación que se recibe en el análisis de los puntos más difíciles o controvertidos: pocas frases bastan para centrar el aspecto en litigio y para señalar la solución concerniente.

Por lo cual creemos sinceramente que esta Historia de la Iglesia no está de más, sino que resultará de interés y de provecho para ahondar en el conocimiento más íntimo de la vida de testimonio de la Iglesia.

P. Jorge Novak. S. V. D.

Louis Guittard: La evolución religiosa de los Adolescentes, Prefacio de Jean Guitton Biblioteca Herder, Sección de Pedagogía, Barcelona 1961, pp 419.

En estas páginas palpita la vida joven y real. El Hermano Lasallista Guittard, seriamente preocupado por el problema de sus alumnos quiso ver claro en el problema de si la religión hace bien a los jóvenes o no. Recurrió a la encuesta, al *test*. Envió cartas a un grupo numeroso de ex alumnos de filosofía pidiéndoles que, para llegar al fondo de la cuestión, le contestaran con mirada retrospectiva un cuestionario bien elaborado. Personalmente consultó e hizo responder a los alumnos del propio Colegio, del primero al quinto y sexto años de Humanidades (10 a 16 años). "Presentados lo menos seis veces, dice el autor, a los mismos colegiales, con un año de intervalo, esos cuestionarios han sido entregados a diversos grupos de adolescentes cuyo número excede de los dos millares". Entre ellos figuran también muchos alumnos de otros Colegios.

En la interpretación y aprovechamiento de los datos reunidos no quiso contensarse con listas y porcentajes sino lo convirtió en un estudio caracterológico. Las categorías de los caracterólogos no le satisficieron y buscando un camino propio agrupó su material alrededor de los 5 tipos o ejemplos símbolos: Los arreligiosos; Los indiferentes; Los tradicionalistas en dos fases; Los indecisos en tres diferentes fases; y el último grupo de los fervorosos, también en tres fases.

Es un inmenso y valiosísimo material, un mundo de almas por dentro en los años más decisivos de la vida que se nos peresenta en pedazos textuales que ejercen sobre el lector una excitante fascinación y otras veces una penosa depresión. Es tipología religiosa de ley que conviene estudiar y meditar. Todos los padres de familia deberían leer los capítulos cuarto a noveno, siendo los tres primeros más técnicos. Ningún educador consciente debería desconocer ese arsenal de ideas juveniles genuinas sobre un tema de tanta trascedencia como es el religioso, esté o no en favor de la educación religiosa. "El libro que presento, dice el prologuista Guitton, posee la característica de poder interesar a la vez a nuestros educadores seglares y a los religiosos encargados de la formación de la juventud".

"El hecho de cultivar el sentido religioso de un joven ¿contribuye a enriquecer su personalidad, a armarle mejor para la vida, o es para él una sujeción inútil e incluso perjudicial" (Proemio del autor). Este fue el punto de partida; la laboriosa mies de varios años enriquecerá a todos los educadores interesados ayudándolos a conocer y guiar mejor al adolescente que le está confiado.

P. F. Hoyos, S. V. D.

Goldbrunner J.: La Libreta de Clase del Catecismo Católico, Herder 1960, pp 349/103.

Es ya muy conocido el Catecismo Católico publicado por la Editorial Herder en 1960

con todos los méritos y esfuerzos de adaptación a un ambiente latino. La presente obra, que se intenta describir en el mismo título, quiere ser una selección en palabra e imagen de los temas principales; es esfuerzo de escenificación ya que "el hombre comprende más profundamente una cosa obrando que conociéndolo de manera puramente intelectual". El autor tiene sus antecedentes en sicología, pedagogía y cura de almas. Esto es lo que hace más recomendable su "Libreta de Clases".

Lo menos que podemos hacer es invitar a seguir este manual: no faltarán sugerencias e ideas en base a un guía experto y autorizado.

F. R. C.

Alberione S.: Elementos de Sociología Cristiana, 1961, pp 216.
Ricciardi R.: La Tercera Solución, 1962, pp 213.
Viviani G.: Doctrinas Sociales: 1. Antropocentrismo social; 2. Teocentrismo social, 1961-62, pp 329-282.
La Pira J.: Las Grandes Líneas de la Sociología Cristiana, 1962, pp 110, Ediciones Paulinas.

Las Ediciones Paulinas inician ahora una serie de publicaciones sobre sociología cristiana. "Los elementos de sociología cristiana" tratan sobre el hombre, la familia, la sociedad civil, la Iglesia, el trabajo y el orden económico, la sociedad internacional. F. M. Capello califica a esta obra de muy bien hecha. R. Riccardi previa revisión acelerada de la cuestión social en la historia, se detiene en el capitalismo y comunismo, dos posiciones superadas (en la mente del autor). ¿Se llegará a la "tercera solución" después de nuestra época de transición? El punto de partida para el estudio de la cuestión social en todas sus manifestaciones es el conocimiento del hombre en su justa y total naturaleza (G. Viviani). Esto no excluye un teocentrismo social (el autor coloca acá toda la doctrina cristiana sobre la cuestión social). En los tiempos en que vivimos el arma más poderosa de los cristianos debe ser la "política de intervención" (J. La Pira) ya que es el "instrumento más eficaz para cualquier conquista" (es una pena que los cristianos de tantos y tantos siglos no hayan caído en la cuenta!?, agrega el que hace esta reseña). Para esa "conquista" el quinto tomo quiere dar el mínimo de formación.

Felicitamos a las Ediciones Paulinas por esta nueva colección que cumplirá una noble misión en la literatura cristiana sociológica de nuestro país.

F. R. C.

LIBROS RECIBIDOS

haroni Y.:

Excavations at Ramat Rahel, Seasons 1959 and 1960, Università Degli Studi di Roma Centro di studi semitici, Roma 1962, pp XVI - 100, Figuras 31, Láminas 34.

Bietenhard H.:

Das Tausendjährigereich, Zwingli Verlag, Zürich 1955, pp 174 FS 14.50.

azelles H., Cerulli G., Garbini G., Von Soden W., Spitaler A., Ullendorff E.:

Linguistica Semitica: Presente e Futuro, Centro di Studi Semitici, Roma 1962, pp. 183.

ntologia Bíblica Orgánica: El Reino de Dios según los Testimonios originales de la Sagrada Escritura, Editorial Litúrgica Española. 1960, pp 381, 4 mapas.

raf Reventlow H.:

Wächter über Israel, Ezechiel und seine Tradition, A. Töpelmann. (Berlin 1962) pp 172. DM 26.

Kittel G. - Friedrich G.:

Theologisches Wörterbuch zum N. T., Band VII Lief 1-9 sabbaton-sperma. W. Kohlhammer Verlag Stuttgart 1960-1962 pp 544. Precio de suscripción DM 4,60; 9,20.

eon-Dufour X. - Duplacy J. - George A. - Grelot P. - Guillet J. - Lacan M. F.:

Vocabulaire de Théologique Biblique, Du Cerf 1962 pp 608 NF 43,50/42.

iverani M.:

Storia di Ugarit, Nell'età degli archivi Politici, Centro Di Studi Semitici, Universitá di Roma 1962 pp 175.

lik J. T.:

Diez Años de descubrimientos en el desierto de Judá, Editorial El Perpetuo Socorro Madrid 1961 pp 208 Lám 19.

hlmeyer A.:

Elias, Fürst der Propheten, Herder 1962 pp 222.

Olivera Lahore C. E.:

Para educar la fe viviente. Elementos de catequética I. Editorial Stella Bs. As. 1962 pp 101 $ 90.—.

rado J. - Fernández N.:

Síntesis Bíblica: Orientaciones; Historia de la Revelación, El Perpetuo Socorro Madrid 1960-1962 pp 1215.

Rabbinische Texte:

Erste Reihe, Die Tosefta (Text/Übersetzung/Erklärung), Herausgegeben von G. Kittel (†) und K. H. Rengstorf, Band 6, 2 Seder Toharot, 2 Para-'Uksin, 1 Lieferung, W. Kohlhammer Verlag Stuttgart 1962 pp 185. Precio suscripción DM 7.50.

hner K.:

Visionen und Prophezeiungen, Quæstiones Disputatæ Herder 1960 pp 106 DM 6,80.

ahner K.:

Das Dynamische in der Kirche. Quæstiones disputatæ, Herder 1960 pp 147 DM 8,40.

treicher F.:

Das Evangelium, Mattäus, Markus, Lukas, Johannes, Herder 1961 pp 383 DM 24.

chelkle K. H.:

Die Gemeinde von Qumrân und die Kirche des N. Ts., Patmos Verlag 1960 pp 114 DM 4,80.

arios:

El Problema de los Ejércitos, Euramérica, Madrid 1961 pp 201.

an Iersel B. M. F.:

"Der Sohn" in den synoptischen Jesusworten, E. J. Brill 1961 pp XXIII - 194 Fl 17,50.

Viener C. - Colson J.:

Un roi fit des noces à son fils, Desclé de Brouyer Bruges 1962 pp 176 Fr B. 105.

oder J. D.:

Concordance to the Distintive Greek Text of Codex Bezae, E. J. Brill 1961 pp VI-63 Fl 16

Talleres Gráficos de la Editorial Guadalupe

Correo Argentino Suc. Rafael Calzada c/s
FRANQUEO PAGADO
CONCESION Nº 3088
TARIFA REDUCIDA
CONCESION Nº 133

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01448 0026

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY